

デカルト『省察録』研究（中）

滝沢，克己

<https://doi.org/10.15017/2328838>

出版情報：哲學年報. 11, pp.1-63, 1951-03-25. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：



デカルト『省察録』研究(中)

滝沢克己

目次

省察第一

疑いに引き込まれるものについて

省察第二

人間の精神の本性について、精神が物体よりもよく知られているということ(以上第八輯所載)

省察第三

神について、神が事実存在すること

I 前省察の要約、あるいはこの省察の意図と方法

II 認識の一般的規則としての明瞭・分明な知覚 *clara et distincta perceptio* と神の問題(以上本輯所載)

III 誤謬とさまざまな思惟、とくに、観念と判断について(以下次輯)

IV 観念の種題と本性

V 神の観念による神の存在の証明

VI 右の証明に対するさまざまな反論の検討

VII 神の観念を懐くわたくし自身の存在の事実による、神の存在の証明

VIII 生得のものとしての神の観念

IX 神の似すがた *imago Dei* としてのわたくし

X 結び——神を観ることの欲ひ

そのなかで神の存在と、精神の物
体からの区別とが証明せられる

第一哲学に関する省察 第三

神について、神が事實存在すること

I 前省察の要約、あるいはこの省察の意図と方法

さて、わたくしは眼を閉じ、耳を塞ごう。すべての感覚を退げただけでなく、物体的なものあらゆる映像までもわたくしの思惟から抹殺するか、あるいは、實際上それはほとんど不可能であるからすくなくとも、そのような映像はすべて虚しい、偽りのものとしてこれを無視することとしよう。そうしてただわたくしだけに語りかけ、わたくしだけをさらに詳細に観きわめることによつて、わたくし自身をわたくしにとつてもつとよく知られたもの、もつと親しいものとなすことをつとめよう。わたくしは考えるもの、すなわち懷疑し、肯定し、否定し、僅かなことを理解し、多くのことを知らず、意志し、意志せず、そのうえまた想像もし、感覚もするものである。思うに、さきに気づいたとおり、たといわたくし

の感覺しあるいは想像するものはわたくしの外においてはおそらく何もでもないとしても、他方わたくしが感覺および想像と呼ぶところの思惟のかの様相は、それらがただ思惟の或る様相にすぎないそのかぎりにおいて、わたくしのうちに存在するということは、わたくしにとつて確實だからである。

自己自身を離れ、今・此処を離れて、いかなる學問も生活もありえない、——われわれの解釈がもし誤つていないとするなら、いなじつさい、『省察』の全過程はこの解釈の正しいことを証明すると思うのだが——このようなのが、一六一九年十一月十日における、デカルトの覺醒であつた。今日われわれはふつうに、自分自身ほど分りきつたものはない、現在というこの一点ほど自分に近い処はないと思つてゐる。だから「自己自身におゐる」*en moi-même* ということが、時代を劃するデカルトの發見だつたと聞くと、われわれは誰しもひどく驚くし、他方また一種の失望を感じないわけにいかないのである。またじつさい、事物そのものの本質から云うと、たしかに、自分自身ほど分りきつたものはないし、現在ほど自分に近いところはない、ということができるのである。それなればこそデカルトもまた「省察第二」においてわれわれのすでに詳しく見たとおり、わざわざ過去と現在と未來の一々について、わたくしが考えるかぎり、わたくしは事實存在するということを明らかにしたのち、さらに進んで、そのわたくしほどこの世界で知られやすいもの³⁾、よく知られているもの⁴⁾はないということを、何の無理もなく論証することができたのであつた。現在にはわたくしに最も近いどころか、存在するわたくしが決してそれを離れることのできない支点、考えるわたくしはわたくしに最もよく知られているところ

か、わたくしが一刻もそれであることをやめることのできないものだ。

それならばなぜ、デカルトは、この自明の眞実を言い表わすために、あれほどの、「省察第一」から「第二」にかけての、手続きを必要としたのか。云うまでもなく、それは、單なる通俗の見解に「学問」らしい粉飾を施して、ますます具體的な眞実から遠ざかつてしまう、あの「学者」たち（「学者・パリサイの徒」⁵）のやり方ではない。反対にむしろ、「自分自身ほど分りきつたものはない、今・此処ほど自分に親しい処はない」という同じ言葉にも拘わらず、その言葉の意味するところ、その言葉の發する源が、通俗の思想とデカルトのそれとは、そもそもの最初から、まったく異なっているからである。

たとえば、われわれがふつうに、「自分自身ほど分りきつたものはない」と云う時、それはかならず、自己そのものがいまだかつて眞に關心の対象とならない、われわれの關心の対象がいつもわれわれにとつてたまたま外に現われてくるさまざまな物や人に限られている、ということである。自分のことが何よりも強い關心を惹くと云つても、それは自己そのものが、自己そのものの明確な規定が、ではなくて、ただ、地位や、才能や、名声や、知識までも含めて、自己のかつて有つていたもの、現に有つてゐるもの、あるいはまた將來有ちうるさまざまなものが、他の人々の有つてゐるそれらのものに比べて、異常な關心を唆るといふにすぎない。同様にまた、現在ほど自分に近い時はないと云う時にも、それはいつも、現在がいまだかつて眞に自己の興味を惹かない、われわれの心を支配するものが、いつも過去へのあこがれや、未來への期待だという意味なのだ。とくに現在を大切にするとした場合にさえも、それは、現在が事實どうであるかに深い注

意を払うということではなくて、たかだか、現前するものに満足して、それを少しでもなく自分の手に保とうとつとめるにすぎない。自己が自己として、今が今として、われわれの関心の焦点となることはまつたくないと云つてよい。われわれの関心はいつも、われわれのうちのものを含めて、自己の周囲のさまざまなものに、いわゆる現在の状態をも含めて、過去への憧憬と未来への期待に奪われている⁶⁾。すべてそれらのものの中心をなす自己そのもの、基点をなす今・此処は、われわれにとつて分りきつたものとして片づけられながら、その実はただもうろろとしてわれわれの意識の底に霞んでいる。というよりもむしろ最初から、まつ暗な霧にさえぎられて、全然われわれの意識に登つて来ない。云いかえると、われわれは、自己自身あるいは現在をほんとうに分明なものと信じているところか、むしろまつたくそれ自身の明確な限定を有たないもの、そこからは何が現われてくるか皆目分らない「神祕」だと思ひ込んで、あたかも賭博者のような興奮と倦怠のなかに、この時、この生命を過しているのである。いな、賭博そのものの期待にはなお限度があるのに反して、人生の闇の深さは際限がない。賭博者たちの狂態も、賭博そのものよりもむしろかれらの自己そのものが、現在のこの世界が、かれらにとつてまつたく不可解だということから来るのであろう。ただ、かれらは、そのほかの多くの人たちと同様、それをそうだとはつきりとは意識しないし、したがつてまた何とかしてそれを明らかにしようとするつとめもしない、もう一つ立ち入つて云うと、そのはつきりした意識を避けて、まるで追跡される犯人のように、束の間の興奮に身を委ねているというだけのことなのである。

ところが、デカルトを幼少の頃から悩ましたのは、まさにこのような不可解の意識であつた。かくも執拗にかれを悩ま

すもの、いわばかれ自身の生命のしんに問いかけるものを求め、答えるものを尋ねて、かれは学校から社会へ、社会から自然へ、自然からさらに軍隊へと彷徨した。その極、かれはあのさいわいな日に突如として、かれが何を考え、何を意志するにしても、またかれの前に何が現われるにしても、それはかならず、此の時、此の処においてであること、かれに問いかけてかれを悩ますもの、かれに答えてかれを喜ばすものは、他のいかなる処にでもなく、かえつてただかれ自身の処にのみあつたこと、今もまたあることに気づいたのである。それは、云いかえると、かれ自身、あるいはかれの現に居るこの一点が、それ自身としてはどこまでも明らかなロゴスを含んだものであることの直覺もしくは確信であつた。それがわれわれの心にはつきり見えないとすれば、それはただ、われわれが時の根柢を無視し、自己そのものの根本的制限を忘却して、ただ時の内部に、自己にとつて現われるさまざまなすがたに囚われて、そこからその根源をほしいままに推理し、判断しているからにほかならない。しかもこのような思惟方法の倒錯は、あれほどに懇切を極めたデカルトの説明を聞いてさえ、なお多くの学者たちがそのなかに何ら根本的に新しいものを讀みとることなく、かえつてその陳腐と空虚とを咎めようとするほどに、われわれ人間にとつて抜きがたい傾向なのである。

「自己自身において」*en moi-même* というデカルトの言葉を正確に理解するには、このような思惟方法の根本的な逆転を必要とする。眞に存在する自己自身から直接に、自己自身の事実そこに置かれてゐる今・此処から無條件に、それが「分りきつたもの」、すなわち、それを離れて、その背後に何ものもない基点だという信頼が与えられてくる時にのみ、われわれは、この確信がいかに飛躍的に新しいものか、いかに「そのたびごとに眞実である」か、そうしてまた、それ自身

のうちにいかに実り豊かな、無限の課題を宿しているか、ということを理解することができる。デカルトの『精神指導の規則』はわれわれがこのような課題を発見するため、またそれに答えるために、どうしたらよいか、どうしてはならないかを教える、指南の書であつた。ただそれはなお主として、われわれに認識されうる現在の内容のうち、われわれにとつて最も理解しやすいものの研究に関わるものであつた。それに反して、かれの『省察録』は、そのように研究するわれわれの自己そのもの、われわれがそこで認識する今そのものの規定を徹底的に明らかにしようとする。「わたくしが考えるかぎり、わたくしは事実存在する」、「わたくしとはただ考えるものにすぎない」というのは、あの時撞着したわたくし自身、そのわたくしの置かれてゐるこの現在から明確に析出された最初の根本的な性格にほかならなかつたのである。

こうしてわれわれはふたたび、

「さて、わたくしは眼を閉じ、耳を塞こう。……」

と云うデカルトの言葉が、多くの経験主義者や唯物論者の咎めるように、現実からの逃避ではなくて、反対にむしろ、われわれの思惟がややもすればそれに乗つてひそかにこの現実の世界を逃れ出ようとするもろもろの手段の廃棄、あるいは、デカルト自身のほかの譬えを借りれば、虚偽の霊がそこに仕かけている巧妙な罠に対する堅い拒絶にほかならぬことを確認する。通俗の思惟とデカルトの方法の相違は、そのいずれかが事実存在する人間の思惟の仕方でない、という点にあるのではない。事実存在する人間の思惟として、それらはいずれも、事実存在するこの世界のものについて考へてゐる

のである。ただ、通俗の思惟は、考えるものが事実存在するものだということ、事実存在するものが考えるものだということを知らない。言いかえるとそれは、事実存在するもの（それが考えるものたると扱がるものたるとを問わす）と、それについての人間の考え（それが感覚・想像たると理解たると、また眞実たると虚偽たるとにかかわりなく）とは、まったくその次元を異にするものだということを、決して嚴密に考えない。そうしてこのことはすなわちまた通俗の思惟が、事実存在するものにかかわる正確な人間的認識は決して單なる感覚によつてではなく、むしろ理解によつて獲られるということに気がつかないということ（何という虫のよさ！）であるのみならず、事実存在するものそのものの理解がわれわれ人間にとつて可能だということを認めないということ（何というするい卑屈さ！）にほかならないのである。

ところが、じつさいは、デカルトの云つたとおり、考えるものは事実存在するものであるのみならず、ただ事実存在するもののみが考えるものであることができる。そうしてこの一つのことから必然的に、一方「すべての感覚を退ぞけるだけでなく、物的なもの、映像までもわたくしの思惟から抹殺する」ということがわれわれにとつて「實際上ほとんど不可能である」ということが起つてくると同時に、他方わたくしの理解がわたくしの感覚や想像からはまったく独立な、わたくしの考えの一樣相として成立つということが生じてくるのである。

むろん、考えるわたくしが今というこの一点に限られて事実存在するものである以上、わたくしが理解するということも、耳に聞える何らかの言葉なしには不可能であろう（デカルトは決してこのことを否定しはしなかつた。それどころか、理解と感覚、理解されるものと感覚されるものの根本的な区別とともにその根源的な統一を發見したということ

そ、幾何学ないし一般に學問の方法におけるかれの功績だつたと云つてよいのである)。したがつてまた、われわれが人間について理解することさえも、結局のところ、感覺されるもののすがたや動きについて理解することになるほかはないのであらう(この点もまた、デカルトが最初から見抜いていたところである。かれがその晩年『情念論』を書いたことは、決して單に王女エリザベスの刺戟にのみよつたのではない)。しかし、われわれが理解するのは、たとい感覺的なものそのものについてであつても、やはりどこまでもただ理解するのである。すなわち感覺において示される内容とはまつたく異なつた、そのものの本質を理解するのである。また人間的な理解がかならず言葉において表われるといふことは、その理解の起源が言葉からはまつたく独立な処に存しないといふことではない。それどころか、われわれが言葉に囚われているかぎり、よしその言葉がいかに正しい、優れた言葉であつても、われわれはかえつて、言葉それ自身をほんとうに理解することはできないし、したがつてまた受けつぐことも、新しく創り出すこともできない。一般に、われわれが感覺的内容の雑多に囚われているかぎり、たといそれが事実存在する何ものかを示すとしても、それが實際において何を示しているか、その役割を、精確に把握することができない。そうしてそれを精確に把握しないかぎり、われわれは、感覺されるものそのものについて、曖昧な理解を懷かざるをえない。このことが人間にかかわる認識についてのみならず單なる物体、しかも個々の物体のそれについてさえ嚴密にあてはまることは、デカルトが密蠟の比喩において明らかに示したとおりである。ましていま、感覺の眞実性はおろかそのように理解された物体の實在性をまでも疑いつくしたその果てに始めて發見された考えるわたくしの事實的存在、あるいは事實存在するわたくし自身を、さらに徹底的に究明しよう

とする時にあたつて、デカルトが「そのような映像はすべて虚しい、偽りのものとしてこれを無視すること」を勧めたとしても、あえて怪しむに足りないであらう。なぜなら、われわれ人間の囚われは、むかしナザレのイエスが、その弟子たちをして、生命の眞実をありのままに受けさせるために、しばしばかれのすがたを無視することを勧めたすえ、ついには実際にこの地上から消え去ることをあえてしなければならなかつたほどに、いな、かれが消え去つた後にさえ、かれの教会がしばしばくりかえして、同じ囚われを作り出したほどに、深いのであるから。

かくてデカルトはいま、あたかもかれらのたよりとする最後のすがたをさえ断念することを強いられたキリストの弟子たちにも似て、この世界にただひとり存在する自分自身を自覚する。しかしさいわいにして——それは、幼ない時から養われたキリスト教的信仰のおかげであらうか、近世科学の訓練の賜物であらうか、それとも近代初期の経済的変動の影響であらうか、そのいずれであるにしても、それが大いなる祝福であることはたしかであらう——かれはすでに夙く、そのような自分自身の処に、一切の問題とその解答が集中しているという、確信に動かされてゐた。大胆にもこの困難な一点に向い、事実その一点に達する確かな分析のメスを入れて、かれはまず、あたかも最も扱いにくい一つの組織を取り出す練達な解剖家のように、「事実存在するものとしての考えるわたくし」を摘出した。と同時にかれは、その考えるわたくしが事実存在するものであるかぎり、この存在の一点において考えるわたくしの内と外とがどこまでも區別せられながらしかもただちに一つであること、したがつて、この考える「わたくし自身をわたくしにとつてもつとよく知られたもの、もつと親しいものとなす」ということが、われわれにとつては取りも直さず、自分の内のみならず自分の外の一切を明ら

かにすることになる、少くとも、自己そのものを客観的に把握することなしに世界をありのままに認識しようとするのは、まさに木によつて魚を求めるにひとしい、ということを見出した。しかもこのことをなしとげるためには、ひとは、ぜひとも宗教や、社会や、自然や、そのほかありとあらゆるものの名をかたつて、かれ自身の心の眼を、かれの自己そのものから外らせようとする自己内外の誘惑に抗して、ひたすらに、「ただわたくしだけに語りかけ、わたくしだけをさらに詳細に観きわめることをつとめ」る勇気を有たなければならぬということに気がついたのである。このつとめに堪えることができない、そこに何らの積極的な成果を期待しえないと云うのは、その人自身、考える自己そのものの存在の事実を、あるいは事実に存在する自己そのものを、いまだかつてデカルトの抱えたように、眞に客観的すなわち積極的に、抱えたことがないからである。單に内省的な意識の哲学、すなわち自己そのものの起点ないしは支点に対してただはつきりと眼を開かず、したがつてまた自己そのものの何であるかの理解を、積極的な何ものも指し示さない、漠然たる言葉に委ねて、体験の内部に跼蹐する多くの近代主義的・実存主義的 modernistisch-existenzialistisch な哲学に対しては、この国の多くの「私小説」に対して同様、そのような批評も、たしかに理由のないものではないであろう。しかしそのゆえに、考える自己そのものの問題に背を向けて、宗教や社会や自然について、根本的・徹底的に明らかな、何らかの考えを懷きうるかのごとく思うのは、あたかも中心の確定を待たずに大いなる円を描こうとするに等しい迷妄だと云わなくてはならない。背理のようではあるが、ただ自己ひとりの底に徹する者のみ、広く世界に通ずる道を見出すことができるのである。

新しい「省察」の意図と方法を右のごとく宣言した後、デカルトはさらにひるがえつて、これまでのかれの省察の成果を、次のように要約する。――

「わたくしは考えるもの、すなわち懷疑し、肯定し、否定し、僅かなことを理解し、多くのことを知らず、意志し、意志せず、そのうえまた、想像もし、感覚もするものである。思うに、さきに気づいたとおり、たといわたくしの感覚し、あるいは想像するものは、わたくしの外においてはおそらく無であるとしても、他方わたくしが感覚および想像と呼ぶところの思惟のかの様相は、それらがただ思惟の或る特定の様相にすぎないそのかぎりにおいて、わたくしのうちに存在するということは、わたくしにとつて確実だからである。」

「思うに……」以下、デカルトがここで、感覚と想像に関するさきの注意をもう一度くりかえしたことは、それが、考えるわたくしの存在の事実を主張するデカルトにとつて、したがつてまたデカルトの思想を正しく理解することによつてそこから何かを学ぼうとするわれわれにとつて、いかに決定的に重大であるか、また、哲学者をはじめ一般にわれわれ人間がいかにその点において誤まりに陥りやすいかを示している。すでに前章でくわしく述べたとおり、デカルトが“*Cogito, ergo sum.*”と云つた時、それは、いわゆる「直接経験の哲学」のように人間的意識を唯一絶対の實在として主張したのではなく、また最近のいわゆる「解釈学」や「現象学」のように体験を單に内から「反省」し「了解」することによつてその存在を言い表わしたのでもなく、まして新カント派の或るもののように、その反省を極限まで押し進めてその果てに決して対象となりえない「先驗的主観」を想定したのでもない。それどころかデカルトの偉大さはむしろただ、今日流行の多くの哲学にしたがえば、どうしても「対象化」することができないと云われている考えるものそのものの、現に働いている主観もしくは主体を、事実対象として明確に把握した点にあるのである。

考えるわたくしは、事實存在するこの一点においてすでに、わたくしがそれについてどう考えるかということからはまったく独立な、一つの対象である。この一点から逆に、考えるわたくしがかえりみられる時、わたくしが考えるということとは、それ自身は單に無限定な或るもの（その実は單なる無にすぎないもの）から、突発的・偶然的に、主観的に云うと單にほしいままに、起りうることでなくて、事實存在するところの——現在というこの一点にあからさまに限定せられた——一つの対象から、必然的に起つてくるところの、対象的な出来事の一つにすぎないことが明らかになる。必然的に起る作用というのは、決して單に機械的な物体の働きについてのみ云われうることではない。一つの存在する物体の運動がその物体の自由にはよらないように、わたくしが考えるということとはわたくしの「自由意志」によつて生じたことではない。「生きるべきか死ぬべきか」ということはハムレットにとつてのように問題となりえても、「考えようか考えまいか」ということはわたくしにとつて問題となりえない。むしろわたくしであるかぎり思惟せざるをえないという点にのみ、わたくしが自由意志的な存在である所以のものがあるのである。それだからわれわれは、実際の人生においてもちようど將棋や碁の場合と同じように、どんなに速く、考えるいとまもなく、行動したと云い張つても、やはりその時に可能な一つの考えによつて行動したものとして、その考えの眞偽、その意志の善惡を問われることをまぬかれないのである。

そういうわけで、一つの物体の機械的な働きとわたくしの考えるという働きの決定的相違は、それらが対象的な出来事であるかどうかという点にあるのではなくて、ただその対象的な必然性の種類にある。わたくしが思惟するということ

とも、一つの対象の必然的な働きとして、たしかに「存在する」のではあるが、ただそれは、その他の物体の運動とちがつて、それについて明晰か曖昧か、眞実か虚偽か等が問われうる、また問われなくてはならない、と云うよりもむしろつねに問われつつあるような、一種独特な存在の仕方において存在するものである。デカルトが右に、「感覚ないし想像は思惟の或る特定の様相にすぎないそのかぎりにおいてわたくしのうちに存在する」と云つたのは、まさにこのような意味においてであつた。そのことが「わたくしにとつて、たしかである」と云うのは、最近のいわゆる認識論者の主張するように、学問的認識がただわたくしの意識もしくは体験のうちから何らかの手続きによつて——それが先驗論理的構成、現象学的本質直観、解釈学的存在理解、そのほか何と呼ばれるにせよ、單にわたくしのうちからの手続きに基づいて——のみ可能であると云うのではない。反対にむしろ、わたくしの思惟は、感覚や想像までも含めて、わたくしがそれについてどう考えるか、このことに気づくかどうかにかかわりなく、わたくしのうちに存在する、と云うのである。敢て云えば、それがそれについてのわたくしの考えからは独立に存在するという意味においては、それはすでに外の存在だ、と云うのである。デカルトはこの時すでに、人間の意識現象を、おおよけに、あからさまに、いわば全宇宙の体系に編みこまれてゐる眞の地位において観る緒ぐちを把えていると云つてよい。

わたくしのうちの思惟が思惟するわたくし自身と同様に、わたくしがそれについてどう考えるかからは独立に、この意味においてはやはり外に、しかしただ思惟という独特の仕方において、存在する、ということが明らかにされて、われわれは始めて、感覚ないし想像を、思惟の特定の様相として、嚴密に言い表わすことができる。そうしてまた、それらを嚴密

にわたくしの思惟の様相として把握する時にのみ、われわれは始めて、「たといわたくしの感覚しあるいは想像するものがわたくしの外においては、おそろく無であるとしても……」と云つたデカルトとともに、語の眞実の意味において、それらのものの眞偽・虚実を、あるいはそれらのものの人間的認識において演ずる役割を、吟味する端緒を獲得するのである。¹⁰⁾

ふつうにわれわれは、感覚あるいは感覺的映像をもつて自己のうちから外への出口、外の物の自己のうちへの入口だと考へている。しかし、わたくしの内から外への出口、外から内への入口は、かならずしも感覚を俟つて始めて生じるものではない。ましてわれわれの感覚によつてのみ保たれるものではない。むしろ、考えるわたくしの存在の事実そのものに、わたくしの内の閉じる処、開かれる処、すなわち、わたくし自身の外に接する処があるのである。そうして考えるわたくしが最初からこのような一点に実在するから、それだからわたくしの内なる考えの一樣相として、わたくしの外なるものを、或る特定の仕方において表現する感覺というものが生じてくることができるし、また生じて来なければならぬのである。いつたいなぜ、いかにして、このことが可能であり、必然的であるか、また感覺が果して外なるものを表現しているか、表現しているとすればいかなる点においてであるか、あるいはむしろ「わたくしの感覺するものはわたくしの外では無」にすぎないかどうか、すべてこれらのことの解明を、デカルトはなお、後々の省察に委ねる。しかしながら、これらの点がどうあろうとも、考えるわたくしの終る処、始まる処がほかならぬわたくし自身の現存の事実そのものにあるということ、この一点を離れてわたくしの外にかかわるいかなる交渉も認識もわたくしにとつてありえないということとは、すでにここで確實だと云つて、すこしもさしつかえないのである。

その証拠には、感覺をもつて自己の内から外の物へ、外の物から自己の内への第一あるいは唯一の通路と考える人々は、内とか外とか、出るとかはいるとか云いながら、それがいつたいどういう風にしてであるかをすこしも明らかに示すことができない。云いかえると、かれらはかれら自身の言葉の意味をまるで理解しないで、ただ漠然とした気分によつてものを云つているのである。この点、かれらは自分たちだけが科学的だとうぬぼれながら、その実は最も無責任な、したがつてまた強圧的な、通俗の宗教家とすこしも異なるところがない。そこで、そのような安易な状態に満足できない人たちは、しばしば、自己の内とか、外の物とかいうものを前提して感覺を考へるのが誤りなので、感覺そのものにはともと外も内もない、それ自身で明白な、生命に満ちたものであつて、いわゆる自己とか物とかいうものは、この直接に与えられた「原感覺」から發展してきたものとして始めてそのなかにそれぞれの位置を占めうるもの、あるいは少くともただそこからだけ理解されうるものだと考へた。しかし實際の感覺は、もし單にわたくしのうちから出てくるものではないとしても、やはり意識するわたくしのうちにあるものである。わたくしの意識から「わたくし」というものを除いて考へてみたところで、内のものは外にはならないし、外のものは内にはならない。しかるに、實際に嚴然としてある區別を、いつたん、無いものと思ひ込んでしまえば、その後でいかに巧妙な考へをめぐらしてみても、意識するわたくしの、あるいは一般に人間的な意識の、内と外との嚴格な區別は出て来ようはない。すなわち、嚴密な意味における客觀的認識のいかなるものかは、ついにこれを理解するに由ない。¹¹⁾周知のごとく、カントは賢明にも感覺そのものの起源ないしは本質に関する一切の形而上學的思弁を避けながら、ともかくも一応、當時の數學的自然科学の成立根拠を明らかにした。し

かしそれすらもかれにとつて実はただ、「現象界」においては知るものがすなわち知られるものであり、感覚するものがすなわち理解するものだという新しい自覚にもとづいて、云いかえると、外と内と、事実的なものと本質的なものととの区別の統一を、自己自身においてありのままに認めたかぎりにおいてのみ、始めて可能となつたのである。¹²⁾しかもかれが、理解し、感覚する自己そのものの直接規定の問題を迴避したかぎり、かれは「感覚」、「直観」、「現象」、「経験」等の語に關して、右に述べた通俗の諸見解と同様な曖昧を残さざるをえなかつた。デカルトがその『省察』の最初に、これらすべてを残りに疑いの渦に投じて、まづしぐらに考える自己そのものの存在の事實に迫つたことの深い意味をわれわれはあらためて思わなければならない。

1) デカルト『方法叙説』第一部の終り参照。

2) 『省察』第二、本研究その章のⅡ参照。

3) 『省察』第二、本研究その章のⅦ参照。

4) 同上

5) 福音書、なお拙著『カール・バルト研究』所収「バリサイ人のパン種」参照。

6) 或る点デカルトと正反對ではあるが、さすがにパスカルはこのことを注意している。かれは云う、——「我々は決して現在だけを守つていない。未来を望むこと、その来るのが余りに遅いかの如く、その行程を早めるかの如くである。あるいは、過去を振り返ること、その余りに疾く過ぎ去るのを止めるかの如くである。至つて無思慮にも、我々は自分の有でない時の中に彷徨し、自分に属する唯一の時を顧慮しない。また極めて空虚にも、我々は現に存在しない時を夢想し、実在する唯一の時をうかうかと過してしまふ。これは普通、現在が我々を苦しめるからだ。我々がそれを見まいとするのは、それが我々を悩ますからだ。もしそれが我々に楽しいものであるならば、我々はそれが過ぎ去るのを見て遺憾に思うであらう。我々は現在を未来によつて支えようと努め、我々がそれに達し得るかどうか保証されない時のために、我々の力にあまる事柄を準備しようと考え。各自がその思念を吟味してみるのがよい。さすれば

ば、その思念がごとく過去と未来とで占められてゐるのに氣附くであらう。我々は殆んど現在を考えない。たまに考えることがあれば、未来を処理するのに、現在から何らかの光を得ようとするにすぎない。現在は決して我々の目的ではない。過去と現在とは我々の手段であつて、未来のみが我々の目的である。かように、我々は生きずして、生きんことを望んでいる。また我々は幸福にならうと準備してゐるのに、到底幸福になり得ぬのは避けがたいことである。」(フランシュヴィック版『パンセ』一七二、由木康抄訳八七)

——デカルトが今まともに観つつあるのは、パスカルのいわゆるこの恐るべき現在だと云つてよい。

7) これについては拙著『カール・バルト研究』(乾元社)、『仏教とキリスト教』(法蔵館)参照。

8) いわゆるモダニズムと眞実の近代精神、現代の実存主義者のいわゆる Existenz とデカルトの云う考えるわたくしの existence のいかに相似てしかもまつたく異なるかについては、本研究第一、第二のほか、とくに乾元社近刊の拙著『現代哲学の課題』附録「近代精神と近代主義」参照。

9) わたくしはこの点においても、同時代の二人の卓越した思想家、デカルトとパスカルとの著しい接近を見ないわけにはいかない。たとえば、パスカルもまた次のように云う、——「私は手も、足も、頭もない人間を考えることは充分できる。(なぜなら、頭が足より必要だということを知らせてくれるのは、経験だけであるからだ。)だが、私は、思考しない人間を考えることはできない。そんなものは石か、野獸であらう。だから、人間の本質を形づくつてゐるのは、思考である。」同上三三九、「だから……」以下はポール・ロワイヤール版の附加、由木氏抄訳二〇八)

10) この点についてはすでに本研究第二のVの註1)にも一言した。

11) マッハ、アヴェエナリウス等の「経験批判論」はその典型的な一例である。わが西田幾多郎博士の前期の思想(たとえば『善の研究』における「直接経験」または「純粹経験」の説)、ベルグソンの「創造的進化」の思想すらも、こういう考え方を脱けきつてゐるとは云いがたい。

12) 拙著『現代哲学の課題』第一、第二章参照。

Ⅱ 認識の一般的規則としての明瞭・分明な知覚 *clara et distincta perceptio* と神の問題 (註一)

とはいへ、これらの僅かなことで、わたくしは、わたくしが眞実に知つてゐるすべてのこと、少くともわたくしが知つてゐるとこれまでに氣づいたすべてのことを、数えあげたわけである。今わたくしは、おそらくはなおそのほかに、わたくしのまだ顧みていないことがわたくしのところに *apud me* ないかどうかを、さらに立ち入つて調べてみよう。わたくしが考えるものだということは、わたくしにとつて確実である。それゆゑにわたくしはまた、或るものについてわたくしが確実に知るために必要とされるものの何であるかを、知つてはいはしないだろうか？ すなわち、この第一の認識のなかにはわたくしが肯定するものの明瞭でしかも分明な或る種の知覚 *clara quaedam et distincta perceptio* のほか何ものもないのであるが、もし万一にもわたくしがこのように明瞭かつ分明に知覚する或るものが虚偽だというようなことが起りうるとしたら、かかる知覚がものの眞実についてわたくしを確実ならしめるために不十分となることは、云うまでもないであらう。それゆゑわたくしはじつさい、わたくしがさうめて明瞭かつ分明に知覚するものはすべて眞実だということを、一般的な規則として *pro regula generali* 立つることができると思う。

しかしながらわたくしは以前、多くのものをまつたく確實かつ明白 *certa et manifesta* なものとして許容しながら、しかも後になつてそれらのものの疑わしいことを發見した。では、それはどのようなものだつたか？ 云うまでもなく、地、天、星、またそのほかわたくしが感覺によつて把えたすべてのものである。しかしそれらのものについてわたくしは何を明瞭に知覺していたのか？ むろん、そのようなものゝ觀念あるいは思惟そのものがわたくしの精神に現われていたということである。いな、わたくしは今もお、それらの觀念がわたくしのうちにあるということを、決して打ち消しはしない。しかしながら、そのほかになお、わたくしが前に肯定していたことで、自分が明瞭に知覺しているときめてはいたものの、それはただそう信じる癖がついていたというだけで實際に知覺していたのではない或ることがあつた。すなわち、これらの觀念がそれから出て来てしかもあらゆる点でそれに似ていたような何ものかが、わたくしの外に存在するということがそれである。実にこのことこそわたくしの欺かれた点、あるいは、もしわたくしがその際眞實のことを判断していたとしても、少くともそれがわたくしの知覺の力によつて起つたのではなかつた点なのである。

さてしかし次のことはどうか？ わたくしが算術的あるいは幾何学的な事物に関してきわめて單純で容易な或ること、例えば二と三を加えると五だとか、あるいはこれに類することを考察した場合、そう

いう場合には少くとも、眞実だと肯定するためにじゆうぶんだけ透明にそれらのことを直観していたのではないか？　じつさい、後になつてわたくしがそれらのことについても疑われなければならないと判断したのには、もしかすると、或る神があつて、この上なく明白だと思われることについてさえも誤るような本性をわたくしに賦与することができたかもしれないという考えがふと心に浮んだというただそれだけのことのほか、何の理由もなかつたのである。とは云えわたくしは、神の至高の力に關するこの先入の意見がわたくしに浮んでくるたびごとに、わたくしが精神の眼をもつて最も明白に直観すると思つてゐることに於いてさえも、わたくしが誤るようにすることは、かれがそう意志しさえすればその神にとつてたやすいことだと、告白せずにはいられないのだ。そうかと思うと、わたくしはまた、さわめて明瞭に知覺するとわたくしが考へてゐるものそのものに心を向けるたびごとに、あまりに完全にそれらのことが確信されるので、思わず知らず次の言葉を發せずにはいられない、——何者にもあれ欺く力ある者はわたくしを欺くがよい、わたくしが自分は何ものかだと考へてゐるかぎりわたくしを無となすことは、かれといえども決してできはしないであらう、またわたくしの存在することがいますでに眞実である場合、わたくしがかつて存在したことがないということをいつか眞実となすことは、かれにとつてもまつたく不可能であらう、さらにはまた、二と三を加えて五より多くしたり少くしたりするとか、

あるいはまたそれに類すること、すなわち、それにおいて明白な背理 *repugnantia manifesta* がわたくしに認識されるようなたぐいのことをひきおこすことは、絶対にできないであらう。と。そしてじつさい、或る欺く神が存在すると判定するべききっかけは全然ないのであるし、また何か神というようなものがあるかどうかさえ今までのところわたくしはじゆうぶんに知らないのであるから、ただこのような意見にのみ依存する疑いの理由は、非常に繊細微妙であり、いわば形而上学的なものだと云つてよい。とはいえ、そのような疑いの理由をさえ拂拭するためには、わたくしはできるだけ早い機会をとらえて、神が存在するかどうか、存在するとすればそれは欺くものでありうるかどうかを吟味しなければならぬ。なぜなら、このことが知られないかぎり、わたくしはそのほかのいかなることについても決して完全に確実ではありえないと思われるからである。

「とはいえこれらの僅かなことで……」というデカルトの言葉を待つまでもなく、一步々困難をきわめたこれまでの省察の結果われわれの獲得したものは、むしろわれながら驚くほどに僅かな、ほとんど「泰山鳴動して……」という俗諺を想い出さざるをえないほどに貧弱な知識にすぎない。じつさいそれは、考えるわたくし、知るわたくしが事実存在するということと、この一つのものに属する若干のこと、すなわち考えのいくつかの様相を一応識別したというだけのことなのである。しかしながら、デカルトの求めたのはもともと、いたすらに膨大な知識の量ではなくて、むしろただ、眞実の知

識が実際にただそこからのみ発生し、ただそれに基づいてのみ発展することのできる第一の基礎であつた。この意味において、これまでの省察の成果をかえりみる時、それは決して單に「僅かなこと」として棄ててしまつてよいことではない。「¹⁾からし種ほどの信仰あらば、山も動くべし」と云つたキリストの言葉がどこまでいまこれを書きつつあるデカルトの心のなかに生きていたか、そのような吟味はいましばらく措くとして、デカルトの見いだしたものはかれにとつて少くとも、「アルキメデイスの一点」であつた。考えるわたくし、知るわたくしが事実存在するその一点に逢着する時、われわれは同時に必然的に、同じ一点に属すること、知るわたくしに實際属していること、この意味において、「わたくしが知つていること」で、まだわたくしの氣づかないこと、「まだ顧みていないことがわたくしのところに」、数多く、いなほとんど無数にあるということを認めざるをえない。

じつさい、「考えるわたくしが事実存在する、しかも事実存在するわたくしはかならず考える（ただ考えるあいだけわたくしは存在する）」ということは、わたくしがそう氣づいた時、始めてそうなつたことではなく、むしろ最初からわたくしのところにあつたこと、知るわたくしのところにあつたこととして、或る意味において最初から知られていたことなのだ。それがそういう意味で最初から知られていたことでなかつたら——云わば知るわたくしがそれを離れては知るわたくしでありえないにもかかわらず、うかつにもそこからさまよいでた故郷でなかつたら——そもそも、知るわたくしが知るわたくしになつていないのではないか、何一つほんとうに知つてはいないのではないか、というあの疑いが、わたくしを襲うということそのことが、起りようがなかつたであろう。してみれば、あの疑いを超えてわれわれの僅かに知りえ

た上述のことも、嚴密に云うとたしかに、デカルトがここで注意を促しているとおあり、「わたくしが眞実に知つてゐるすべてのこと」というよりも、むしろ「わたくしが知つてゐるとこれまでで、いづいたすべてのこと」と云わなくてはならぬであろう。この点を注意することは、省察の次の一步をデカルトとともに歩むため、かれの云う「明瞭・分명한知覚」の何を意味するかを理解するために、きわめて大切であると思われる。

なぜなら、デカルトは、「わたくしが明瞭かつ分明に知覚するものはすべて眞実だ」ということを認識の「一般的規則として立てる」ために、次のように云つた。

「わたくしが考えるものだということは、わたくしにとつて確實である。それゆゑに、わたくしはまた、或るものについてわたくしが確實に知るために必要とされるものの何であるかを、知つてはしないだろうか？ すなわち、この第一の認識のなかには、わたくしが肯定するものの明瞭で、しかも分명한知覚のほかに、何もものもないのであるが、もし万一にもわたくしがこのように明瞭かつ分明に知覚する或るものが虚偽だというようなことが起りうるとしたら、かかる知覚がものの眞実についてわたくしを確實ならしめるために不十分となることは、云うまでもないであろう。」

——われわれがこういうデカルトの言葉を不注意に（デカルトの意味で！）読んでゐるかぎり、何度読み返しても、いな、くりかえして読めば読むほど、デカルトにとつて新しい発見は、もしもかれの“Cogito, ergo sum.”を一つの新しい発見として認めるとしても、それを頂点として、もはやそこで終つたのであつて、これからあとの「省察」の意図は、すべてただ、すでに獲得されたこの認識の内部から、この人間的認識を唯一無二、窮極かつ永遠の源泉として、カントの意味の「分析判断」によつて展開するにあるかのように思われてくるであらう。そうして、その場合にはまた、かれが

「明瞭でしかも分명한知覚」を眞なる認識の必要にしてかつ十分な條件として立てたということも、一つには、「Cogito, ergo sum.」と云ふかれの既得の命題の眞理性を、そう云つた時のかれの知覚が非常にはつきりして疑ひの余地のないものと思われたということによつて權威づけるため、また一つには、この既得の命題から導き出される他のさまざまな命題の眞実性に対する他の人々からの異論を同じ理由によつてあらかじめ封じめるため、——要するに、自分の思想体系を永遠不滅・唯一無二の眞理として固執するために考へ出された、尤もらしい手段にすぎないということになるほかはない。

しかしながら、デカルトが眞理認識の「一般的規則」を立てるに至つた省察の経路を注意深く顧みる者には、そのような愚かなことの決してありえないことが、すぐに明らかになる。なぜなら、デカルトは、「わたくしが考えるかぎり、わたくしは事實存在する」という第一命題（またその逆）に到達するまでに、感覺から来るあらゆる知識を疑つた、二と三を加えると五になるというような数学的命題、いな全能の神の存在をさえも疑つた。しかもそれはすべて、かれにとつてかつては最も明白で疑ひの余地がないと思われたものであつた。それなのにいま突然、同じ理由を立ててかれの第一命題の權威を誇示するというようなことは、とうていあるはずがないからである。むしろ、われわれ人間は誰しも、他の人々のことは執拗に疑いながら、自分のことについては少しの疑ひも懷かないという、奇妙な弱点を有つてゐる。デカルトといへども、かつてのかれと現在のかれ自身とのあいだに、置くべからざるそのような區別を置いて、虚偽の安心を確保しようとしたのではないと、決めてかかるわけにはいかないであらう。事実今日まで、果して幾人の宗教家あるいは哲学者が、同じ弱さのとりことなることを免れたであらうか。

しかしデカルトは、起りがちなそういう誤解をあらかじめ見抜いていたかのように、かれの「一般的規則」を、前掲の数行にすぐ続いて、次のように言い表わした。――

「……それゆえに、わたくしはじつさい、わたくしがきわめて明瞭かつ分明に知覚するものはすべて眞実だということ *illud omne esse verum quod valde clare et distincte percipio* を、一般的規則として立てることができると思う。」

すなわちかれはここで、「わたくしがきわめて明瞭かつ分明に知覚するもの」と云つて、ただ單に「わたくしが明瞭かつ分明だと思ふもの」とは云わなかつた。まして、「わたくしが明瞭かつ分明に知覚するとわたくしに思われるもの」とは云わなかつた。そうして事実また、われわれが或るものを實際に明瞭かつ分明に知覚するということ、そうだと思う、またそういう風に知覚すると思うということは、かならずしも同じではないのである。むしろ、わたくしが考えるもの、思うものである以上、わたくしが明瞭かつ分明に知覚するということは、わたくしが明瞭かつ分明だということとなしには起りえないであろう。明瞭分明な知覚もわたくしの思惟の一種であろう。しかしデカルトの懷疑はまさに、自分が明瞭分明だと、あるいは明瞭分明に知覚すると思つていたものが、しばしば誤つていた、しばしば誤つていただけでなく、いまでも、これから、いつも誤ることを免れないのではないか――實際に明瞭かつ分明に知覚すること、單に、そうだと思ふことが何処で岐れてくるかがまつたく解らなくなつてしまつた³⁾――という、一点にあつた。そうして「*Cogito, ergo sum.*」というのは、實際に明瞭分明な知覚であるかただそう思つてゐるだけであるかにかかわりなく、およそわたくしの思惟そのものが完全に閉じられると同時に眞実に聞かれるその一点の直覚として、始めて、それ以前のあらゆる

認識とその次元を異にする、「第一の認識」であることができたのであつた。そうしてかれはいま、この「第一の認識」を媒介としてあらためて、かれのいわゆる「認識の一般的規則」をうちたてるのである。

そういう意味で、「わたくしが明瞭かつ分明に知覚するものはすべて眞実である」という、「認識の一般的規則」は、たしかにひとの云うごとく、この「第一の認識」の「反省」によつて、始めてはつきりとかれの意識に登つたものだと言つて差しつかえないであろう。しかし、その場合、われわれは、まさにその「反省」の意義そのものが、かの「第一の認識」の以前と以後とでは、かれにとつてまったく異なつてきていることを、よく注意しなければならない。なぜなら、「Cogito, ergo sum.」以前の反省は、何ら積極的な支点なく、決定的な照点のない、ただ眞ツ暗で空虚な自分の内から、すべての考えに對して加えられた反省すなわち「普遍的な懷疑」であつた。むしろ、それすらも今にして思えば、決してただ偶然に、めくら減法に起つたのではなく、今までの自分が、自分自身の存在の事實そのものを無視してものを考えていたという証拠に、この存在の事實そのものから惹き起されてきた自己の考えの一種、すなわち「方法的な懷疑」であつた。しかしそれでもなお、ひとが眞に積極的な光明の支点に立ち還らないかぎり、ひとはどうしても反面において、單に自己の内部に現われた光明を窮極の支点として、それによつてすべてのものを照らし出そうとする傾向を免れない。こうしてわれわれは、われわれにおいて、眞に積極的な認識の支点から、反省の方向そのものが逆転されないかぎり、嚴密に良心的な反省を重ねれば重ねるほど、深い疑いの闇のなかに落ち込むほかはないのである。

しかるに、デカルトの「Cogito, ergo sum.」は、まさにこのような支点の発見として、始めて「第一の認識」であつ

た。それはたしかに「認識」として、他のあらゆる正しい、また誤つた認識と同じように、わたくしの考えの一つにすぎないであろう。しかしながらそれは他面、いわばあらゆる考えの死に絶えたのちに、自己存在の根柢から蘇えつて来た認識の初穂である。一方においてそれは、まだ、疑いそのものも、いな明白に誤まつた考えさえも、それがわたくしの考えであるかぎり、正しい考えとまつたく同じように存在すると認めるだけのきわめて貧しくかつゆるやかな認識ではあるが、他方同時にそれはまた、わたくしの正しい認識、いなあらゆる疑いを超えたこの第一の認識さえも、ひつきようわたくしの考えにすぎないものとしてそれに囚われることを許さないほどに厳しい思想、しかもまさにこの厳しさによつて決して絶えることのない学問の進歩をわれわれに約束するところの、眞実にみのり豊かな第一の原理なのである。

それゆえに、デカルトが認識の「一般的規則」を、「わたくしが考えるものだ」ということはわたくしにとつて確實である」というかれの「第一の認識」から「演繹」したと云つても、それは前述のような意味で單に内省的な反省によつて、カントのいわゆる「分析判断」的に、引き出したものではありえない。むしろかれはただ、「お、そ、ら、く、な、お、そ、の、ほ、か、に、も、わ、た、く、し、の、ま、だ、願、み、て、い、な、い、も、の、が、わ、た、く、し、の、と、こ、ろ、に、*apud me* な、い、か、ど、う、か、」を問うたのである。すなわち、かれは、よし「第一の原理」であつてもすでに獲得されたかれの認識の上にあらをかき、根本的には何ら新しい精神の労苦を要せず、それ以上の成果を獲ようと夢みたのではない。むしろまつたく反対に、始めて認識の対象として把握された考へるわたくし、そのものに新しい觀察の眼を向けて、そこから、さきに獲られた認識を顧みつつ、ものを確實に知るとはいつたいどういうことか、その典型を、明らかに観ようとしたのである。そうしてその結果かれは、「この第一の認識のなかにはわたくしが肯

定するものの明瞭でしかも分明な、或る知覚の何か何のものもない」ことを発見した。すなわちかれによると、わたくしの考えが真であるかどうかを決定するものは、決して單にわたくしのうちがわ、あるいはわたくしの考えそれ自身にはなく、むしろただ、その考えが「わたくしが肯定するものの明瞭かつ分明な知覚」以外のものを含むかどうかにある。云いかえると、或るものについてのわたくしの肯定が單にわたくしのうちがわから、あるいはわたくしの考えのなかから出るものではなくて、わたくしの考えから独立なもの、そのものの受領(perceptio)であり、しかもそこに微塵も隠された暗いものを残さず(clear)、またその区分、曖昧なものを容れない(cet distincta)場合、始めてその肯定は「確實(certum)」なのである。そこではたしかに、知るわたくしの肯定がただちに知られるものそのものの表現である、さらにはまた、知るわたくし自身が逆にまたすなわち知られるものそのものである、と云うことができる。そうしてわれわれはまたじつさい、「わたくしが考えるかぎりわたくしは事實存在する、わたくしが事實存在するかぎりわたくしはかならず考える」というかの精神の洞観(mentis inspectio)において、このように明瞭でしかも分明な知覚の、最初の典型を有っているのである。

しかしながら、確實な認識においては知るわたくし自身がすなわち知られるものそのものである、知るわたくしの考えがただちに、それ自身の特有な限定を荷うもの、そのものの表現である、ということとは、知るわたくしとわたくしに知られるもの、わたくしの考えとものそのものの規定とのあいだの区別がただ單になくなつてしまうということではない。それは、ただにわたくし以外のものについてわたくしを知る場合のみならず、知るわたくし自身についてわたくしを知る場合

にさえも、決してそうはなりえないのである。事実あるがままの知るわたくしは、わたくしが知つたかぎりのわたくしではない。いかに明瞭かつ分명한知覚であつても、知覚は要するに或る一つの (quedam) 知覚にすぎない。受けとるものが与えるものの權威を奪うことは許されない。その点において、それは他の曖昧模糊たる考えと、いささかの異なるところもありえない。"Cogito, ergo sum." というのは、わたくしの考えの閉じられる点、すなわち開かれる点の発見であつた。認識の「一般的規則」は、眞に確實な認識がたしかにこのわたくし自身において、しかしいざただ向うからだけ開かれうること、われわれの認識はそれがいかに眞実であつても、認識の対象界そのもの (われわれの自己をも含めて) の權威を奪おうとしてはならないということ——云わばかの「眞理の垣根」 *limites veritatis* そのものに發する大いなる励ましと警め!——に對する素直な受諾として、それ自身一つの *clara et distincta perceptio* であつたと云つてよいであらう。

たしかに「考えるわたくしは事實存在する」という認識のなかには「わたくしが肯定するものの明瞭でしかも分명한或る一つの知覚のほかに何もものもない」。しかしわれわれの認識は本来、それ以上のものではありえないし、ある必要はないし、したがつてまたあらうとしてはならないのである。考えるわたくしが事實存在する、事實存在するわたくしが考える、というその一点において、わたくしはすでに直接に、わたくしの考えをまつたく超えた、ものそのものの世界に觸れているのである。そのものがわたくしの考えにおいてそれ自身を表現する時、換言すればわたくしがそれを明瞭にかつ分明に知覚する時、それが「虚偽だということ」は決して起りえない。しかるに、そのようなことが「万、一にも起

りうる」かのごとく、「わたくしが肯定するものの明瞭でしかも分明な知覚」というだけでは、まだ「ものの眞実について、わたくしを確実ならしめるために、不十分」であるかのごとく主張するというのは、一見最も嚴密に批判的であるように見えながら、その実は、そう主張する人自身いまだかつて、嚴として置かれている人間的認識一般の限界を承認するほどに慎しみ深くあつたことのない証拠なのである。ひとはその時、おろかにも、知るわたくしそのものに本来的な分限をごまかし、かれ自身の考えのうちに決して閉じこめることのできない權威をおのが考えの手中に握ろうと夢みているのだと云わなくてはならぬ。

このようにしてわれわれは、デカルトとともに、事實存在するわたくしがその存在の一点を通してわたくしのうちに入り来るものをそのままに受けいれることを措いて、眞実の認識に至るいかなる道もありえないこと、しかしこの道にしたがえばたしかに眞実の認識に至りうるということ、すなわち、「わたくしが明瞭かつ分明に知覚するものはすべて眞実だということ」を、認識の「一般的規則として立てることができる」、いな、どうしても立てるほかはないことを知るのである。

「以上われわれは、嚴密に『省察録』の各行にそい、「省察第二」との關聯においてデカルトが認識の一般的規則として立てた「明瞭かつ分明な知覚」というものの何を意味するかを明らかにした。ひとはしかし、たとえば、のちの『哲学原理』における同じ言葉のデカルトの説明からも、ここに述べたわれわれの解釈の正しいことを見てとることができるであろう。同書第一部第四十五節にデカルトは云う、

「ところが実に多くの人々が、その全生涯を通じてただの一度も、それについて確実な判断をくだすためにじゆうぶんなだけ正しく、ものを知覚することなしにすましているのである。けれど、確實で疑いえない判断がそれを支えとなしうる知覚には、單に明瞭 clara であるということだけでなく、また分明 distincta であるということが要求せられるからである。わたくしが明瞭というのは、注意する精神に現前していて遮るもののない知覚 (illam, quae menti attendenti praesens et aperta est.) を意味する。それはあたかも注視する眼に現前するものがじゆうぶんに強くかつ遮るものなくその眼を動かす場合、それらのものがわれわれによつて明瞭に見られると云うようなものである。しかしわたくしが分明というのは、或る知覚が明瞭であるに際し、他のあらゆる知覚から区別されて精密に規定せられたものとして (ab omnibus aliis ita sejuncta est et praecisa) 明瞭ならざる他の何ものも、それ自身のうちに含まない知覚のことである。」

さらに続いて、すぐ次の節には、

「たとえば、誰かが或る大きな痛みを感じているあいだ、その痛み^の知覚 ista perceptio doloris はかれにおいてじつさいこの上もなく明瞭ではあるが、しかしかならずしも分明ではない。なぜなら、通常ひとびとは、その明瞭な知覚を、何かその本性上苦痛の感覚に似ているものが痛む部分にあるのだとかれらが思っている、その曖昧な自分の判断と混同する (confundunt cum obscuro suo iudicio) ところが、かれらの明瞭に知覚するのは、ただこの苦痛だけなのであるから。したがつて、分明でない明瞭な知覚はありうるが、明瞭でないようないかなる分明な知覚もありえないと云わなくてはならない。」

デカルトがここで、「明瞭」ということを説明するために、「注視する眼」という、感覚的な事例を取つたことは、一見デカルトの主義に矛盾するように見えて、実は決してそうではなく、かれの眞精神を正しく理解するうえに、かえつてはなはだ意味の深いことなのである。⁵⁾ なぜなら、デカルトの「注意する精神」 mens attendens ⁶⁾ というのは、何らわ

れわれの意志から独立な支点もなしに、宙空に思いを凝らす精神ではなくて、むしろただ事実存在する考えるものそのものの制約を、かの *limites veritatis* を踏み越えないように注意する精神、それが、いかに惜しまれるものであれわたくしの思いに囚われることなく、思うわたくしそのものが事実完全に閉じられてゐるその一点を直接に（遮るものなく！）「動かし」開いて、わたくしのうちに現前してくるものを、ただそのままに受けいれることを欲する、素直な精神を意味する。それがわたくしにおいて、しかしわたくしの思いを超えて、向うから働いてくるものそのものの受け容れだという点において、理解と感覚とのあいだに少しの異なるところもありえない。理解と感覚とはただ、人間精神にとつての根本的な約束をなすこの一つの受働（*perception*）の内部において、能動的と受働的と二つの方向に、必然的に——なぜそうかについては今しばらく措くとして——現われてくる対極にすぎない。ただ、デカルトがこの省察の終りに云うように、人間精神の人間精神たる所以は、それが神の似すがたとして、神のごとく万物を包括するにあるがゆえに、（これもまたデカルト自身のちに云い表わしたとおり）それにおいては理解が本質的で感覚は従属的であり、わたくしが理解するといふことなしに、わたくしの知覚としての感覚は決して起りえないとも云うことができるのである。

しかしながら、人間精神は神の似すがたとして「神のごとく」万物を包括すると云つても、右に云つたように根本的に受働的なもの、その点において他のあらゆる被造物と異ならないものとして、それが万物を包括する仕方は、当然、神自身のそれとはまったく異なつたものでなくてはならない。もしもそれがこの制限を無視して、「神のごとく」なろうとすれば——一つのものの他のあらゆるものからの区別、すなわちそのものの精密な規定を、一拳に把握しようとする

れば——たちまちメフィストフェレスの揶揄するとおり、動物の生命にさえも決して見られないような、はなはだしい混乱に陥らざるをえない。「他のあらゆるものから区別されて精密に規定された」「分明な知覚」は、人間精神においては、厳密にはただ、事実存在するものの純粹に本質的な規定に限られるほかはない、すなわち、ひとしく事実存在するものの考えとして事実存在するものに関わりはするが、感覚とはまったく区別される「理解」として現象するほかはないのである。

事実存在するものについて「確実な判断をくだそう」とするなら、われわれは、そのために「じゆうぶんなだけ正しくものを知覚すること」を学ばなければならない。云いかえると、人間精神に独特な、かの根本的な受働性に気づいてこれを肝に銘じなければならない。そのとき、われわれにとつてまたやがて、感覚も理解と同じように明瞭でありうる、いな理解の決して有ちえない明瞭性を有つところの、思惟（人間精神に独特な受働性）の一樣相ではあるが、それだけでは決して分明ではありえないことが明らかにたつてくる。われわれが感覚される事物について明瞭かつ分明な認識を獲得するためには、われわれは、よし明瞭な感覚によつていろいろと授けられながらではあつても、結局においてはやはり感覚からはまったく独立に、そのものの本質に関する直接の洞察、すなわち明瞭かつ分明な理解に至るべくつとめなければならない。このことなくしては、われわれの現実の事物に関する学問的認識において、純粹な感覚が純粹な理解と相俟つていかなる役割を果しうるか、現実の事物についての人間の認識は、本来いかなる意味、いかなる程度まで明瞭かつ分明でありうるか、ということさえ、まったく理解するに由ないこととなるであらう。そうしてその結果はま

た必然に、たとえばデカルトが右に痛みの感覚について云つたように、感覚における明瞭な知覚と、それを楯として忍び込んでくるところの「曖昧な自分の——決して明瞭な知覚、ものそのもののすなおな受け容れではない、ましてそのものの分명한理解を含みようはない——判断と混同する」ほかはないのである。

しかるに、われわれ人間にとつては、むしろこのような混同こそ「通常」のことなのである。しかしこの通常の混同の眞の根源は、深く人間の罪そのものに——かの根本的な受働性を無視してみずから「神のごとくならう」とする虚しい傾きに——あるがゆえに、すべて人間の思うことは虚しくはないかという、かの普遍的な疑いの底に徹することなしには、何びとも、「その全生涯を通じてただの一度も、それについて確実な判断をくだすためにじゆうぶんなだけ正しく、ものを知覚することなしに過す」ことを免れないのである。

しかしわれわれはすでに、あまりに遠く来すぎたようである。「わたくしは嚴密に論証しない何物も書かないことにつとめた」、「幾何学者の間で慣用されている順序、すなわち何かを結論する前に、求められた命題が依繋する一切を前もつて提論するという順序よりほかの順序に従うこと」を避けたという、デカルトの苦心を無にしないためにも、われわれはもはや、われわれの見棄てて来た『省察録』の本文に立ちかえらなければならないであろう。」

われわれは右に、『省察録』のこの箇所の叙述を、同じ事柄にかかわる『哲学原理』の説明と対照することによつて少くとも、「明瞭かつ分명한知覚」という言葉が、單に後者においてのみならず前者においても、一見してそう思われるよ

うに、何らの説明もなく、まつたくのひとり合点で、用いられているのでないことだけは、じゆうぶんにこれを明らかにすることができたと思う。デカルトはあの簡潔な叙述のなかで、或るものについて確実な判断をくだすために必要かつ十分な條件としての「明瞭かつ分명한知覚」について、少くとも『省察』のこの段階において云いうることは、すべてこれを云いつくしているのである。ただかれは、人間として、そして『省察』のまさにこの段階において、云いうること、また云う必要のあることだけを云つた。多くの「学者たち」のように、「それ自身で知られる事物を、さらに明白な何ものかによつて説明しようと試みる」——その実は、「その生涯を通じてかつて一度も、確実な判断をくだすためにじゆうぶんなだけ正しく、ものを知覚すること」の何であるかを経験せず、ただ「器用な」言葉だけをあやつつて、もともと誰にでも、まつたくの「無学者たち」にさえも分つている事柄をわざわざ分ならくしてしまふ——あのやり方を取らなかつただけである。かれが『省察録』のこの箇所で、「明瞭かつ分명한知覚」という言葉によつて何を意味しようとしたか、それは、『省察』のこの段階に必要なかぎり、注意深い読者にとつては、あえて『哲学原理』の説明を参照するまでもなく、すでにこの箇所の叙述そのものから、明らかに理解されうることである。デカルトがさらに進んで、この「一般的規則」に対してもなお起りうる疑問について述べるとすれば、それは、一つにはむろん、起りやすい読者の誤解を排除するためはあるが、むしろ主として、みずからこの一般的規則にしたがいつつ、学問の窮極の基礎を明らかにしようとする「全省察の目標」に向つて、百尺竿頭さらに、一步を進めるため、そしてまたそのために、考えるわたくし自身のいかなるものかを、その存在の事実⁹⁾に即し、他のあらゆるものとの区別と關聯において、いつそう分明に把握するためでなくてはな

らない。(この課題を果すことによつて逆にまた人間的認識の一般的規則そのものがさらに精密化されるであろうことは、あたかも発見された生産の手段によつて新しく生産されたものが、逆にまた、もとの生産の手段をさらに改善するために役立つのと同様である。)

こういう積極的な意図のもとに、新しく獲られた一般的規則に照らして、デカルトはもう一度、ここに至るまでの省察の過程に対して、その最高の成果をさえも仮借しない、厳しい吟味の眼を向ける。

「わたくしが明瞭かつ分明に知覚するものはすべて眞実である。」しかしわたくしがただそう思い込んでいるということ、わたくしが或ることに對して少しの疑いも懷かないということは、かならずしもそれが眞実だという証拠にはならない。いなそれどころか、或る事柄について少しの疑いも懷かず、「まつたく確實かつ明白」だと信じている人が、甚だしばしば、それについて深い疑いを懷いている人、それについて何らの断言をなしえない人よりも、はるかに事柄の眞実から遠く隔たつてゐることは、あらためて云うまでもないことである。われわれが誤るということはむしろ、ものそのものの明瞭かつ分明な知覚がわれわれにおいて起つていないにも拘わらず、起つてゐるかのごとく思い込むということにほかならない。その場合、わたくしの考えは、何らものそのもの——考ふるわたくしの存在の事實を通してわたくしのうちに現われてくる——表現ではなくて、ただ單にわたくしの考えにすぎない、云いかえると、何ら實在的な根拠のない、文字どおり虚無の影響にすぎないから、そのような考えは最初のあいだ、超ゆべからざる「眞理の垣根」を超えて性来「さまようことを好むわたくしの精神」とつて、いかに自明的だと思われても、やがてその実は空しいものだということ、ま

つたくの虚偽だということが、ものそのものの明瞭かつ分명한知覚によつて暴露されざるをえないのである。疑いというのは、虚無の影響にすぎないそのような信念が、ものそれ自身の分限の力によつて搖がされ絶滅されて、ついに眞実の知覚として蘇えるまでの過程に現われるところの、精神の一状態にほかならない。(明瞭分명한知覚というのも、やはりわたくしの思いではないか。そうだとすれば他の空しい觀念と同様ただわたくしの思いにすぎないということは、何によつて保証されるか?——ここでもなお多くの人はこう問うことをやめないであろう。しかしそれは、すでにくりかえし述べたように、その人々がまだ、「省察第一」の疑いのなかに停滯しているからである。考える精神の扉はたしかにその人自身の処で、しかしただ向うから、開かれるほかはない。無理にこちら側から開こうとしてふたたび空しい幻影のとりことなるよりは、むしろ最後まで疑いの闇に堪えて、「自然の光明」の射し来る時を待たねばならぬ。その時、ひとはやがてかならず、人間の認識が眞理であるために、それが人間の思い以上のものとなる必要は少しもないこと、人間の認識の眞偽を分つものは、決して人間の手中のものとはなりえないこと、むしろそれだからこそ人間の認識はかならず眞か偽かに分れてくること、——前にも述べたとおり、一見極めて批判的なかれのそのような問いこそ、眞偽を分つものを自己の手中に握ろうとする空想を脱しないものとして、何よりも明らかに批判的精神の缺乏を示すものであつたことを覚であらう。)

人間的認識の誤謬は、この「認識の一般的規則」を守らないことから起ること、すなわちそれは、われわれが「明瞭かつ分明に知覚」しないものを肯定すること(あるいは実際そういう風に知覚していないものを知覚したかのごとく思いこ

んでいるその空想)にほかならぬこと、したがつてまた疑いというものはただそういう空想が空想としてあらわになつてくる過程における一状態にすぎないこと、しかし、さいわいなことに、認識の一般的規則に対するそのような背叛と、したがつてまた認識一般に対するこのような懷疑は、それがいかに極端なものとなつても、この規則がわれわれのためにそこから発する「真理の垣根」(“Cogito, ergo sum.” という事実)そのものを少しも破壊することはできないばかりか、かえつてそれなりに壊つべからざるこの事実の力を証立立てるほかはないということ、——すべてこれらのことを、デカルトはいま、「省察第一」の全過程を要約することによつて、紛れなく説明する。

「しかしながらわたくしは以前、多くのものをまつたく確実かつ明白なものとして許容しながら、しかも後になつてそれらのものの疑わしいことを発見した。ではそれはどのようなものだつたか？　云うまでもなく、地、天、星、またそのほかわたくしが感覚によつて把えたすべてのものである。しかしそれらのものについてわたくしは何を明瞭に知覚していたのか？　むしろそのようなものの觀念あるいは思惟そのものがわたくしの精神に現われていたということである。いな、わたくしは今もなお、それらの觀念がわたくしのうちにあるということを、決して打ち消しはしない。しかしながらそのほかになお、わたくしが前に肯定していたことで、自分が明瞭に知覚しているときめてはいたものの、それはただそう信じる癖がついていたというだけで実際に知覚していたのではない、或ることがあつた。すなわち、これらの觀念がそれから出て来てしかもあらゆる点でそれに似ていたような何ものかがわたくしの外に *extra me* 存在するということがそれである。実にこのことこそわたくしの欺かれた点、あるいは、もしもわたくしがその際眞実のことを判断していたとしても、少くともそれがわたくしの知覚の力によつて起つたものではなかつた点なのである。」

事実存在しなければ、わたくしは疑うことも考えることもできない、と同時にまた、事実存在するかぎり、わたくしは

どうしても考えないわけにいかない。そうしてその考え（意識 cogitation）の一種として、地や天や星やその他のものの観念 *idee* が考えるものとしてのわたくしのうちに現存することを否定することはできない。曾つての過ちはただ、わたくしが事実存在するものとしてしか意識することができないこと、云いかえると、わたくしが事実存在するこの一点を通すことなしに、「わたくしのうち」から「わたくしのそと」に至るいかなる道も、「わたくしのうち」と「わたくしのそと」とがたがいに干渉しうるいかなる方途もありえぬことの、洞察を缺いていたことから起つたのである。もしもこのことを自覚していたら、たといわたくしのうちなるそれらのものの観念がよいかに強烈かつ鮮明であつても、わたくしはかならずや、それらの観念を土台として「わたくしのそとの存在」について性急に何ごとかを云々する前に、いつたいわたくしの事実存在するこの一点がいかなるものであるから、またいかようにして、わたくしのそと（もしそういうものがあるとするとするなら）からわたくしのうちにこのような観念が来たのであるか、あるいはまた、わたくしのそとの存在がわたくしのうちの観念となつたのであるか、という困難な問題の嚴密な省察に導かれたことであろう。そうしてこの問題がほんとうに解決されるまでは、それらの観念がわたくしの意識の一種として考えるわたくしのうちに現存するということを確認するだけで満足したであろう。ところがわたくしは以前、考えるわたくし自身の存在に関する右の洞察を缺いていた。その結果わたくしは、それらの観念がわたくしの観念としてたしかにわたくしのうちに現存する、しかしただわたくしの観念として現存するにすぎないということに全然気づかなかつた。こうしてわたくしは、自分でもそれと知らないうちに、考えるわたくし自身の基本的制限、かの侵すべからざる「真理の垣根」を超えて、わたくしの外の存在に到ろうとし

た、いな、たしかに到りえた、と信じて何らの危惧を懐かなかつた。しかしながら、「眞理の垣根」を無視してわれわれ人間の考えるものは、いかに尤もらしく思われても、すべて單なる無にすぎない。わたくしはその時、最も確實にわたくしの外に出たつもりで、その実はかえつて單に果てしないわたくしの内をさまよつていたのだ。眞実に存在するもののものの知覚 (perception) の道をまつたく断たれて、そのかわりに、たとえば、「これらの觀念がそれから出てしかもあらゆる点でそれに似ていたような何ものかがわたくしの外に存在する」というような、ありとある空しい想いを虚構するほかはなかつたのである。このような場合、たまたまその立言に、言葉の上で正しいものがあつたとしても、それはせいぜいのところただそのような響きであつて、決して「わたくしの知覚の力によつて起つたことではない」——すなわちわたくしの考えから独立に存在する事実そのもののわたくしの考えにおける表現として、事實存在するわたくし自身を規定することはできない、と云わなくてはならない。

こうして、感覺的映像を土台として直接に、それに似た「わたくしの外に存在するもの」を推定している、そういう通俗の考えに関するかぎり、われわれはいまや容易に、やがてそれが「疑いのなかに引き込まれ」、ついにほまつたくの空想にすぎなかつたものとして完全に消え去ることは、むしろ当然であつたことを理解する。それはなるほど口先の先では、自明のことのように「わたくしのその存在」と云うけれども、いまだかつてほんとうに「わたくしのそのもの」に、すなわち、わたくしの思ひをまつたく超えてそれ自身で存在し、それ自身で働くものに撞着したことはない。いな、實際

は、不斷にそういうものにぶつかつていながら、それどころか自分自身不斷にそういうものでありながら、いまだかつて、そのことをまじめに考えたことがないのである。そのふまじめさに愕然として深い疑いの淵に沈んだのち、われわれは、ふたたび思いもかけず、わたくしがそのように疑うということそのことが、わたくしが存在しなければ不可能だという事実に関を覚ました。云わばわれわれはここで始めて、たとい考えるわたくし自身というただ一点においてではあつても、嚴として侵すべからざる対象の壁（單なる意識の世界に対する存在の世界）に撞着した。対象そのものの躍動を眞に直接に知覚し表現するものとなつたのである。

考えるわたくし自身がわたくし自身の存在の壁に撞着してこれをそのままに反映する時、すなわちこの眞実の知覚に照らして、以前の通俗の見解を省察する時、われわれは、「わたくしが肯定するものの明瞭でしかも分명한知覚のほか何ものも含まない」ということが、われわれの判断を眞実ならしめるために、必要にして十分な、一般的規則でなくてはならないということをはつきりと自覺する。対象そのものの背後に、それ自身を直接に露呈し、表現しない何ものかを空想して、対象そのものの詳しい究明の道を塞いでしまう思惟の仕方と、あくまでもそれ自身を露呈する対象だけに眼をとどめて、一步步それを觀察し、分析し、解明してゆく思惟の仕方とは、同じ人間の思惟の進め方であつても、まるで実有と虚無とのようにまつたく異なつてゐること、そして人間的認識は一見はなはだ勞多くして功少いこの後の方法にしたがつてのみ眞実の成果を收めうることは、いつたん後の方法にしたがつて考えを進めてみた者には、一点疑いの余地なく分ることなのである。

デカルトはこういう意味で、「明瞭かつ分명한知覚」を「眞なる認識の一般的規則」として立てたのであつた。ところが、「Cogito, ergo sum.」という主張の確實な眞理である理由を、それが「明瞭かつ分명한知覚のほか何ものも含まない」という点に見いだして、それからひるがえつて「省察第一」の疑いを上に述べたところまで顧みてゆくと、ここにわれわれは、少くとも一見したところ、はなはだ奇妙な一つの疑問に突きあたることになる。

というのは、それ自身を露呈する対象だけに眼をとどめて、いわばそのなかに實際含まれている關係だけを觀察し、分析し、紛れなく表現してゆくことだけが、けつきよくのところ人間的認識の確實性の原理だとすると、少くとも算術的ないし幾何学的な対象に關するわれわれの知識は、それ自身すでにじゅうぶん、確實であつたと云つてよいはずである。なぜならわれわれはこの場合、感覺的映像を土台としてそこからすぐに「それに似た、何ものかがわたくしのそとに存在する」ということを主張したさきの場合とまつたく違つて、それ自身を露呈している対象——すなわちそれ自身の「背後」に、または「内奥」に、原理的に不可知的な、人間の言葉（記号）においてそれ自身を表現しえないような何ものも潜めない対象そのもの——について、一步々それにぶつかつてゆく操作を通して、いわば対象そのものが考へるわれわれ自身に授与するところの眞實の關係を受領（perceive）してゆくのである。なるほど、それらの対象とその間の相互關係は、考へるわたくしそのもののように現實的に存在するものとは云えないであらう。したがつてまたそれは決して、感覺的映像そのものとして自己自身を示すということはできないであらう。数字や、代数的記号や、幾何学においてわれわれの用いる圖像は、決してそれ自身数学的对象ではなく、おそらくはただ事實存在するわれわれ人間がそれを正確に認

識するためにどうしても缺くことのできない大切な手段にすぎないであらう。しかしながら数学的対象がそのように抽象的・形式的なものにすぎないということは、われわれがそれにおいて、それ自体を露呈する対象そのものに突き当たらないということではない。数字の対象がわれわれにとつてもまたまったく透明であつて、われわれの記号において完全に表現せられうるということは、そこにわれわれにとつて破るべからざる壁が、ただ單に無いということではない。じつさいそれは、ほんとうにそれによつかるということ（的確にそれを表現すること）がわれわれ人間にとつてなかなか容易でない、しかしまたそれだけに大いに涉猟のしがいのある、眞実の対象界の一種なのである。この点において、算術や幾何学の認識と、考えるわたくし自身の存在、ないしは事実存在するわたくしに必然的に属するものとしての思惟について、われわれが第二の省察によつて獲得した認識との間には、いかなる相違もありえない。二プラス三は五だという主張と、“Cogito, ergo sum.” という断定と、両者いずれも、「それが肯定するものの明瞭かつ分명한知覚のほか何ものも含まない」ものとして、眞実の認識だと云わなくてはならない。それだからこそ、デカルトもまた次のように云うのであらう。

「……何ものにもあれ欺く力ある者はわたくしを欺くがよい、わたくしが自分は何ものかだと考えているかぎり、わたくしが無・*nihi*であるようにすることは、かれといえども決してできはしないであらう、またわたくしの存在することがいますでに眞実である場合、わたくしがかつて存在したことがないということをいつか眞実となすことは、かれにとつてもまったく不可能であらう、さらにはまた、二と三を加えて五より多くしたり、少くしたりするとか、あるいはまたそれに類すること、すなわち、それにおいて明白な背

理 (repugnantia manifesta) がわたくしに認識される (agnosco) ようなたくしのことをひきおこすことは、絶対に不可能である。
う……」

——デカルトは、ここで、ただ何という意味もなく、三つの事例を挙げたのであろうか。おそらく、そうではないであろう。しかし、たといかれがただ偶然かれの心に浮んできたままに、これらの例を並べたにすぎないとしても、実際上ここで第一に、“Cogito, ergo sum.” というような場合の存在の確認、すなわち、そのものに必然的な本質の認識を、それ自身のなかに含んでいるものとしての、存在の確認（手短かに云うと、背理のようではあるが、その本質の明確な理解としての存在の認識）、第二に、いつたん起つたこととはいつたん起つたこととしてこれを認めるほかはないという、ただそれだけの意味での存在の確認、すなわち、広義における歴史的事実が個々の歴史的事実として荷つてゐる唯一無二の權威の承認（要約すると、それ自身本質の理解ではないが、そのかわり本質 *essentia* の理解からは決して出て来ない個々の存在 *existentia* の認識）、第三に、二プラス三は五だというような、純粹に数学的な、すなわち、ただに存在するものの事実の規定にかかわらないばかりでなく、その本質の規定にさえも、本来の意味ではかかわらない認識（「省察第一」で云われたとおり、それは、その対象が実際に存在するかどうかをほとんど全然かえりみずに、ただ最も單純で一般的なもの、すなわち存在するもののまったく抽象的形式的な關係だけを取り扱う学問）——こういう三種の認識が、まったく一様に、「きわめて明瞭な知覚」のほかの何もものも含まない眞実の認識として説かれていることは、ほとんど議論の余地がない。たしかに、これらの認識はすべて、確乎たる対象の壁をもたない、單に考えるわたくしのうちからする、想像や推

定ではない。元来きわめて明瞭な、すなわち対象そのものから直接に与えられる知覚（*perceptio*）として、それらの認識のなかには、そのほかのものを受け容れること（したがつてまたそのものについて違ったことを肯定すること）は一切、実に対象そのものによつて寸毫の仮借なく拒斥されているということ（*repugnantia manifestat*）の承認（*agnosco*）が、すでにすでに含まれているのである。このように、直接に、対象そのものを受け容れること（きわめて明瞭な知覚 *perceptio valde clara*）は、夢みがちなわれわれの精神にとつて、いつも新しい緊張を要求する。あらゆる虫のよい空想を去つて、それ自身を露呈している対象そのものに心を向ける——というよりもむしろ、対象それ自身の力によつてわれわれの空しい思想から事実あるとおりのものの考察へとわれわれの心が向けかえられる——場合にのみ、われわれの認識は、いかなる権力も富も栄誉もこれを奪うことのできない、ほんとうに自然でしかも完全な確信として、われわれの口からほどばしりであることができるのである。デカルトが右に掲げた数行にすぐ先立つて、

「……そうかと思うとわたくしはまた、きわめて明瞭に知覚するとわたくしが考えているもの、そのものに、心を向けるたびごと、に（*quoties*）、あまりに完全に（*perfecte*）、それらのことが確信されるので、思、わ、ず、知、ら、ず、（*sponte*）次の言葉を発せずにはいられない——」

と敢て云う所以であらう。

しかしながら、まさにそれなればこそ、われわれはここで、どうしても避けがたい、一つの疑問に逢着しなければならぬ。すなわち、もしも純粹に数学的な認識と、“*Cogito, ergo sum.*” という自己存在の認識とのあいだに、対象その

ものの明瞭かつ分明な知覚だという点で、まづたく何らの相違がないとするならば、前者に対する「省察第一」の疑いは、いつたいどこから来たのであろうか。——デカルト自身、もう一度この点を顧みて云う、

「じつさい、後になつてわたくしがそれらのことを疑わなければならぬと判断したのは、ただ、もしかすると或る神があつて、この上なく明白だと思われることについてさえも誤るような本性をわたくしに賦与することができたかもしれないという考えがふと心に浮んだという、ただそれだけのことのほか、何の理由もなかつたのだ。」

——ところが、一見まづたく何でもないこの疑いが、意外に執拗に、かれの心を塞いで離れない。まづたくばかしの疑念として、これを払いのけようとすればするほど、そのたびごとに、その疑いはかれの心を支配して、

「わたくしが精神の眼をもつて最も明白に直観すると思つてゐることにおいてさえも、わたくしが誤るようにすることは、かれがそう意志しさえすれば、その神にとつてたやすいことだ。」

という「告白」を、かれに強いることをやめないのである。

デカルトは、恐れることなくこの疑いのなかに深く沈んでゆくことによつて、いつたんだしかに、その底に撞着した。この疑いの無気味な泡がそこから立ちのぼる自己存在の基点を明瞭かつ分明に認識した。ただ存在すると思つてゐるだけではない存在の世界が、始めてかれの精神の眼に見えてきた。かれが、かの疑いを脱した、かの「神」に勝つたと、信じたことは、決して理由のないことではなかつた。なぜなら、数学的操作において、われわれはたしかに、われわれの思いを超えた対象の壁、われわれの思いがそれに惹きつけられ、それにぶつかり、それによつて碎かれることによつてのみそ

れを的確に表現する正しい考えとなることのできる眞実の対象を知覚する。しかしながら数学的对象は、よしその意味においていかに「眞実の対象」であつても、決して事實存在するものそのものではない。事實存在するものの存在的な質料でないことはもとより、本質的な形相でさえもない。むしろそれはただ、事實存在するものから、それに特有なあらゆる個別的内容と具体的形式（本来の意味の本質）とを捨象して考えた場合、なおそこに残つてくる認識の対象として、たしかに個別的事實的に存在するものの、しかしまつたく抽象的形式的な、關係にすぎない。かかるものとしてそれはいかにわれわれの思惟にとつて侵すことのできない權威を荷うものではあつても、決してそれ自身において存在し、それ自身において理解せられるものであることはできない。事實存在するものを離れてしまえば、それはまつたくの無にすぎない。いな、それがそれ自身、そんな風に、事實存在するものを離れて單なる無となることができるわけではない。單なる無にすぎないのは、それがそれだけで在り、それだけで理解しえられるかのごとく考える、そのわれわれの思想にすぎないのである。

それゆゑに、われわれは、数学においていかに眞実の対象を明瞭かつ分明に知覚するにはしても、單なる数学的对象をあらゆる学問の確乎不動の基礎として、純粹な数学的認識をかかる基礎を指し示す窮極の原理として、承認することはできない。たしかに毀つべからざる対象の壁に撞着したものととして、数学的認識の数学的認識としての明瞭分明の度は、もはやそれ以上どうにも強めようはないのであるが、「あらゆる学問の窮極の基礎」を発見することを求めるデカルト——考える人間の考える人間としての哲学的要求——はどうしてもそれを超えて進まざるをえない。もしひとが、この意味に

おいて、数学的認識を疑わなければ、それはただその人が、どこかピタゴラス派のそれに似た、哲学的空想に囚われていることの証拠だと云わなくてはならない。

それならば、われわれはいかにして、事実存在するものそのものに逢着することができるか。感覺的映像から直接にかかる対象に到ろうとすれば、われわれ考える人間は、かならずその背後に、實際はありもせぬ「存在」をその「原因」として空想するにいたることは、すでに詳しく見たとおりである。われわれ人間にとつて事実存在するものそのものの世界にいたる道は、すべて右のような空想が空想としてわれわれに暴露される疑いの道、そうしてその果てしない疑いが實際に、そこで閉じられる「狭き門」——疑う自己そのものの存在の事実——を通すことなしには、決してほんとうに開かれることはできない。「Cogito, ergo sum.」というデカルトの言葉は、たしかにアルキメデイス的なこの一点を、明確に表現したものと云つてよいのである。

しかしながら、「省察第一」における疑いと、「省察第二」におけるそれからの脱却の眞義が右のようなものであることをふたたび確認する時、われわれはまた必然に、デカルトの「省察」が、「Cogito, ergo sum.」というただそれだけの発見で終ることができないことを認めなければならない。いつたん消滅したと見えた疑いが、ふたたび勢いを新たにしておいて、われわれを襲つてくるのを避けることができない。なぜなら、わたくしが考えるかぎり事実存在すること、事実存在するものとしてしか考えることができないばかりでなく、わたくしがわたくしとして事実存在するかぎり考えないわけにはいかないということ、——すべてこれらのことは動かすことのできない眞実である。ただに眞実であるというだ

けでなく、われわれが決してこれを超えることを許されない、ただそのなかでのみわれわれの思惟が眞実のものとなることができる、唯一の「眞理の垣根」である。眞理はただここからだけわれわれのうちに入りきたることができる。ただこの一点をおしてのみ、われわれは眞に「われわれの外」に關係することができ。そのことに決して誤りは無い。たとえば單に「ブルジョア的な個人主義」として、デカルトの“*Cogito, ergo sum.*”を片づけようとする者は、その瞬間に、よしそのほかの点でどんなに科学的であつても、最も大切な一点において、皮肉にも通俗的宗教のそれに似た、虚偽のとりことなることを免れないのである。それにもかかわらず、ただ一つ残念なことに、ここでわれわれはまだ、考えるわたくしのこの支点に、いわばただわれわれのうちから撞着したにすぎない。むしろそれは、「省察第一」の疑いを経る以前の通俗の見解やピタゴラス派の形而上学のように、單に考えるわたくしの内部から、何らの積極的な知覚なしに起つた空しい信念ではない。むしろそれは、わたくしが實際にそれである事實そのものによつて、幼い時からずつとわたくしを支配していたもう一つの意見を碎き、いまも隙さえあればわたくしのうちに跳梁しようとしているそのような傾きに抗して、わたくしのうちに惹き起された思想である。この意味においてそれは、前述の数学的認識と同じように、もはやその先に行きようのない「明瞭分明な知覚」である。しかしそれにもかかわらず、われわれはまだ、考えるわたくしがそこで閉じられ、そこから開かれるその点にいわば考える自己のうちから辛うじて触れたばかりで、その一点がそれ自身に、おいていかなる機構をもつかを知らない。その点が元来いかなるものであるから、考えるわたくし自身の支点——詳しく云えば、考えるもの（知るわたくし）と考えられるもの（知られる対象）とが、どこまでもその順序を逆にしたり、一

方が他方へ溶け入つたりすることを許されないように區別せられながらも直接に一つである切点——となることでできるのか、さらにデカルトの比喩をかりれば、その「眞理の垣根」、その「驚くべき学問の基礎」が、そもそ何により、誰によつて置かれたのかを知らない。ということはいかしく、そこに支えられている考えるわたくし自身の本質が、窮極においてまったく不明だということ、すなわち、考えるわたくしが、いわばそのたましいの奥底においてなお疑いの闇に閉ざされているということにほかならない。

むろんわれわれは、ここで一步を誤ればたちまち、それ自身で明らかなることをさらに説明しようとして（実は眞理の垣根を破つてこれをおのれの手握ろうとして）、せつかく明らかになつたことをもう一度空想の闇のなかに閉じこめてしまふ、あの「學者たち」の轍に落ち込むこととなるであらう。われわれはどこまでも「眞理の垣根」を超えてはならない。

明瞭分明に知覚されたかぎりのことをそれとして疑ふことを許されない。というよりもむしろ眞理の垣根を離れることなく明瞭かつ分明に知覚するかぎり、これを疑ふことはできないのだ。しかしながら、考えるわたくしの事実存在する一点が、ただ「考えるわたくし自身」として見られているかぎり、あるいはむしろ「考えるわたくし自身」にすぎないかぎり、それは決して、絶対にそれ自身において存在し、それ自身において理解せられるものとしてあるとは云いえない。この点において、「事実存在する考えるわたくし自身」は、かの数学的対象——やはりたしかに明瞭分明に知覚せられる対象でありながら、それ自身でそれが存在すると考えるのはまったくの空想にすぎなかつた抽象的対象——と少しも異なるところはない。純粹な数学的対象の背後に、何かこれに似たものを潜在的に含んでいて、何らかの仕方であつたまこれを

放出するところの、それ自身直接に知られることのできない何らかの実体を想像することは、感覺的映像の彼方に同様のものを推定するにひとしい、通俗的空想にすぎないであろう。しかしそれだからといつてわれわれは、数学の対象を絶対の實在として、他のすべてのものはそれから派生したものだとか、数学的認識こそあらゆる學問にとつてただに教育的前提をなすばかりでなく、また窮極の實質的基礎を提供するものだとか云うことはできない。もしもわれわれが数学的認識がそれとしてどこまでも明瞭分明だという理由で、學問の窮極の基礎を求め、眞に具體的でしかも包括的な方法を見出すべき哲學者としてそれだけですでに満足するようなことがあるならば、それこそわれわれは、ただ「明瞭かつ分明に知覚されたもの」のみを眞實として承認するという「認識の一般的規則」にそむいて、空想的断定を敢てしたこととなるであらう。われわれが嚴密に「認識の一般的規則」にしたがつて「明瞭かつ分明に知覚されたもの」以外の一切のものを排除する時、われわれは、この『省察』のそもそもの目標に関するかぎりいやでもおうでも、じつさい明瞭かつ分明に知覚されたばかりか、「認識の一般的規則」そのものがそれを介して新たに、かつての『精神指導の規則』におけるよりもいつそ、明確に、うち立てられた「第一の認識」——“*Cogito, ergo sum.*”——を超えて、さらに遠く進まなければならぬ。われわれが事實存在する考えるものであるかぎり、われわれはただ單にとまつているということではできない。前に進むべき時に進まなければ、必然的に逆轉するほかはない。ただ“*Cogito, ergo sum.*”と云つただけで満足するということとは、取りも直さず、せつかく逢着した眞理への入口を、ふたたび自分の手で塞いでしまうということにほかならないと云わなくてはならない。

考えるわたくしが事実存在するその一点の、それ自身における規定が、積極的に、明瞭かつ分明に、知覚されないかぎり、デカルトの『省察』の疑いは完全に払拭されることはできない。もともと派生したものをすぐに絶対的実体として独断しないかぎり、われわれは、その枝の生命が実際にそこから始まりそこで終つてゐる処、そこにおいて、またそこを通してのみ眞実の根や他のもろもろの枝と關係することのできるその箇処の含む規定を、さらに直接に、明瞭かつ分明に知覚することをつとめなければならぬ。その箇処がそれ自身において何ら積極的な規定を含まないということ、かかる努力が本来無意味なものだということ、それはまだ決してきまつたことではない。われわれが鮮明な感覚と、豊かな想像と、透明な数学的認識と、“*Cogito, ergo sum.*” という明晰な自覚と、さらに加うるに「明瞭かつ分明に知覚せられるもの以外何ものも眞実として肯定しない」という「認識の一般的規則」をもつてして、結局のところ、すべては空しい夢、果てしない闇のなかに偶然に形をなしたまぼろしにすぎない、——実際に在るものはひつきようただ、「或る全能な、欺く神」のたわむれにすぎない——という断定をくだすべき積極的根拠はまだ何一つないのである。いまわれわれにとつてたしかなことはただ一つ、もしもわれわれがこの世界の何かについて眞に徹底的に知ることを、すなわちあらゆる學問の窮極の基礎あるいは眞に根本的な方法に到達することを欲するならば、われわれはそれがいかに不気味な、捕捉しがたい問いであつても、その前にたじろぐことなく、もう一度その疑いの底深く沈んで、「神が存在するかどうか、存在するとすればそれは欺くものでありうるかどうか」を見きわめなくてはならないということだけだ。この一つのことを避けているかぎり、われわれは、たとい数学その他派生的対象の認識に専念してゐるあいだ、しばらくは自分の學問に対する根

本的な疑いを忘れることができて、ひとたびそれから手を放すやいなや、たちまち、学問そのものに対するえたいの知れぬ疑惑の念に囚われることを免れないであろう。そうしてこのことは、取りも直さず、かれがこの疑いを忘れていたあいだも、それが不断にかれ自身のなかに働いて、かれの学問の努力そのものを、どこか病的な興奮と倦怠に憑かれたものとしていたことのあからさまな証拠にほかならないであろう。——デカルトがこの一節を結んで、次のように云う所以である。

「……そしてじつさい、或る欺く神が存在すると判定するべききつかけは全然ないのであるし、また何か神というようなものがあるかどうかさえ、今までのところわたくしはじゆうぶんに知らないものであるから、ただこのような意見にのみ依存する疑いの理由は、非常に繊細、微妙であり、いわば形而上学的なものだと云つてよい。とはいえ、そのような疑いの理由さえ絶滅せられるために、わたくしはできるだけ早い機会をとらえて、神が存在するかどうか、存在するとすればそれは欺くものでありうかどうかを吟味しなければならぬ。なぜなら、このことが知られないかぎり、そのほかのいかなることについても決して完全に確実ではありえないと、わたくしには思われるからである。」¹¹⁾

1) マタイ伝一七章 二〇節参照。

2) カントが『純粹理性批判』のはじめに云う「分析判断」と「綜合判断」の区別については、さまざまな解釈がありうるであろうが、わたくしは一応、存在する対象そのものに突きあたつてそこから一歩々々新しく獲られてくるころの眞実の「綜合判断」に対して、「分析判断」というのは、すでに獲られた認識の内部から單に連統的に、いわば精神の呼吸をとめたままで、引き出される、ただの言葉の上の解釈にすぎないものと理解する。したがつて、カントの意味では、ただ綜合判断のみが語の眞実の意味において学問的認識の名に値するわけである。しかしそのかわり、われわれ人間の綜合判断は、分析判断においてはまったく問題になりえなかつ

た誤謬の危険にさらされることとなる。なぜなら、実際に対象そのものが与えられない処では、われわれは積極的に確実な意味をもつたいかなる綜合判断もなすことはできない。それにもかかわらず、われわれはなぜか生れながら、与えられる対象（われわれが実際にそれに突きあたることのできる、その意味において、われわれの内となることのできる外の対象、すなわち現象としての存在）の範圍を超えて、何らかの実体や作用を空想する。しかもその際、嚴として与えられてくる対象、云いかえれば、われわれの空想を空想として暴露する直接の基準を缺いているので、われわれはやゝもすれば、その空想的な——存在する対象そのものから何ものも受けとることなしに対象の存在や作用について独断する——綜合判断が、單にわれわれの内部の名目上の説明にかかわる分析判断と同じように、誤謬の圏外にあるかのごとく自惚れるのである（われわれにおける *transcendentaler Schein*、あるいは徹底的に批判され、止揚統一されるべき、カントの意味の「弁証法的論理」 *transcendentale Logik* の発生）。のみならず、現象の範圍内においてさえ、存在する対象そのものについて正確に判断する（眞実の綜合判断）を獲得するということは、われわれ人間にとつて決して容易ではない。單に存在する対象の事象的内容をそれによつてわれわれが受けとる感覚が甚しく局限されているというだけではなく、その本質的構成をそれにおいて受けとるわれわれの理性そのものが——現象として存在する対象の本質は、同じように現象として存在するわれわれ自身においてすでに明らかに与えられているにもかかわらず——いつも感覺的映像の背後に、その本質的な様子のまづたく不明な実体を空想する、かの不幸な傾向によつて、いつも昏くされることを免れないからである。このようにしてわれわれは、われわれにとつて本来可能な、与えられた対象の本質的理解を飛び超えて、われわれにとつて本来不可能な、与えられない対象の先天的認識を獲得しようと狂奔する。そうして、かくて獲られた「先天的認識」の空想性が、それらの認識相互の矛盾撞着によつて暴露されると、たちまち、対象それ自身の本質にかかわる一切の認識の可能性を拒否しようとする。われわれ人間にとつて本来可能な先天的綜合判断の根拠を明らかにすることによつて、單に空想的な形而上学とそれに劣らず空想的な懷疑主義とを同時に清掃することが、カントの「批判」の主題であつたことはあらためて云うまでもないことである。われわれにとつての問題はただ、デカルトの「省察」が果してカントがそう考えたような意味で現象の範圍を超えた空想的推理にすぎないかどうか、デカルトの「眞理の垣根」の思想が、カントのいわゆる「現象の範圍」と同じものを、しかも或る点においていつそう明瞭にかつ分明に、表現していないかどうかという点である。——しかしながら、それはともあれ、讀者はここで少くとも、デカルトが『精神指導の規則』や『省察』の「答弁第二」などにおいてわれわれの認識の進め方について「分析的」と「綜合的」とを対立させる場合、それはカント

が判断に關して「分析的」と「綜合的」とを區別した場合とはまったくその意味を異にすることに、十分な注意を払わなければならない。デカルトが認識の方法に關して「分析的」ならびに「綜合的」というのはむしろ、カントの意味の「綜合的判断」そのものが眞実の認識となるために、いつもそれにしたがわなければならない二つの道、しかも存在する対象そのものの、道と対象そのものの、道として、一方が必ず他方を予想するところの、これを譬えば精神の呼吸、とでもいうべき二つの道を意味していたのである。（なお、わたくしが上に、カントの綜合判断を「存在する対象」に關するものと云つたのは純粹な数学的認識も、たとい全然抽象的であるとはいへ、單に言葉の意味としての抽象的概念にかかわるものではなく、ただ感覚において与えられる対象そのものの形式的關係にかかわるものとして、始めて「先天的綜合判断」であることができるからである。）

3) 「賈金造り」の作者もまた、その主人公の一人をして、「恋している」ということと、「恋していると思つている」ということとは、けつきよく同じことだという、皮肉、というよりもむしろ嘆息を吐かせている。

4) 「第五論駁」のガッサンディの批評（「省察第三」に対する部分の一）は、まさにこの点にかかわつていた。一見甚だ謙虚に、かれは云う、――

「……きわめて明瞭に、かつきわめて分明に、多くのことを認識したにちがいないと思われる偉大な精神たちにしてなお甚だしければ、眞理は神御自身の胸奥に、あるいは底知れぬ淵の深みに、隠されていると考えたのを見れば、この規則もまた誤まりであるかもしれないという疑いもまた、理由のないものではないのではあるまいか。……」

と。それから、かれはさらに進んで、感覚的知識について、また数学的認識に關して、それらがものそれ自身のありのままな認識でありうるかどうかについて、かれの疑いを披瀝したのち、この怪しげな「認識の一般的規則」を「欺くことなき神の存在」を証明することによつて確かなものとするよりも、むしろ、われわれが或るものを明瞭かつ分明に知覚したと思うそのたびごとに、それと同時に、いつほんとうに誤つているか、いつほんとうに誤つていないかを、われわれに知らせてくれる、何かよい方法をわれわれに教えてくれることが望ましいと、デカルトに向つて要請した。

こういうガッサンディの疑惑に對して、デカルトは、相手が謙虚に見えれば見えてだけいつそう傲慢に、

「……他人の權威について論じることには大いに結構ではあるが、お肉なるものよ、あなたは想ひ起して下さらなくてはならない――あなたはここで、かれ以前にかつて人間というものが存在したかどうかさえ知らないほど、それほどに物體的な事物から解き

放たれた、したがつてまたかれらの權威によつてはさして動かされることのない、一つの精神に向つて語つてゐるのだということを。」

つづくガッサンデイの要請に關しては、あたかもいつまでも安全地帯にとどまることを勧めたベテロを斥けたイエスのようにすげなく、この誘惑を退けて云う――

「……まずもろもの先入見を除くことにより、ついで一切の主要な觀念を説明することにより、最後に、明瞭で分명한觀念を曖昧で混亂した觀念から區別することによつて、わたくしはまたそのことをその場所においてすでに精確に爲しとげたのだと主張してはばからない。」

眞理の垣根に対するおのずからな信頼とそこから湧きいでる勇氣なしに、ひとは決して眞実に謙虚でも慎重でもありえないことを、われわれはこの問答から學び取らなくてはならないであらう。

5) 朝永博士もまた、その著『デカルト省察録』（岩波書店）のなかで、“*clara et distincta perceptio*”（「明晰判明なる認知」）にかかわる『哲学原理』の説明について、同じ点を次のように注意しておられる。――

『デカルトの「明晰判明なる認知」或は「精神の直観」の説明に於て彼れが「痛感の認知」を其實例として挙げたことは多少の疑念を呼び起すかも知れぬ。「痛感の認知」は單なる感性知覚ではないか。之を「我れ思ふ、我れ在り」といふが如き形而上學的基礎命題と伍せしむるは感性知覚の不確実を常に力説すると矛盾ではないか。』

と。しかし博士のこの問いに対する答えは、わたくしがここに説明したところとはまったく異なつてゐる。すなわち、博士はすぐに續いて云われる。――

『此疑惑には極めて簡単に答えることが出来る。「痛感の認知」(*perceptio doloris*)と痛感(*dolor*)其者又は「痛みの感覺」(*sensus doloris*)とは同一ではない。「痛感の認知」は痛感を精神が直観すること(*visio mentis*)、即ち「精神の直観」である。感性知覚でなくして既に悟性作用に屬する。而して此直観を一形態として含むところの直観の一種は、かの形而上學的第一基礎命題に於てさへも既に予想せられて居る。何となれば「痛覚の認識」は「感覺の認知」(*perceptio sensu*)の一種であり、而して「感覺の認知」は「思惟(意識)の認知」(*perceptio cogitationis*)の一種である。而して「我れ思ふ、我在り」は「我れ思ふ」といふ意識の認知を第一の出発点とするのみならず其進展に於ても亦絶えず意識内に存する様々の觀念の認知を手引きとする

(其実例は以下屢々現われて来る)ところのデカルトの体系に於ては、基礎的なる直観に属するものであると言はねばならぬ。現にデカルトは『規則論』に於て彼れの所謂「精神の直観」の重要種目を挙げ、而して意識事実の直接認知をば明かにその一に数へて居る。』

かくて博士はさらに續いて『規則論』において「精神の直観」と呼ばれるものを列挙したのち、最後に、「思惟又は意識作用の直接認知」について次のように述べられる。――

『……第三に、吾々自らの思惟又は意識作用の直接認知は、「注意する精神」に依つて其状態を在るが儘に受取るものである限り、絶対的に眞である。而して其れは意識作用の明晰判明なる認知であり、而して直接的に不可疑なるが故を以て「精神の直観」中に数へらるべきである。而して「省察録」に於ては、他の直観は嚴密に言へば尙ほ懷疑の余地を存し形而上學的基礎づけを要するに反して、独り此第三種のみが他よりの基礎づけを待たずして其自身に絶対的不可疑性を有するものとなつて居ることは次に叙述せらるゝ通りである。』

すなわち、博士はここで、『哲学原理』に「苦痛の知覚 perceptio doloris」もそれ自身としては明瞭だといわれる場合の感覺的知覚の明瞭性を、 Cogito, ergo sum. という命題、ないしは、「感覺も人間的意識作用としては cogitatio (思惟) の一種である、したがつて考えるものとして存在する自己に属する」という主張の明晰判明性と同一視しておられる。しかしながら、もしもここに云う感覺的知覚の明瞭性が、ただそのように、それが意識事実として存在することの明瞭性を意味するならば、少くともわれわれの『省察』の成果にしたがつて云いあらわせば、それは單に明瞭であるだけでなくすでに分明でもあると云わなくてはならないであろう。それゆゑ、『哲学原理』のこの箇所について「苦痛の知覚」ないし一般に「感覺的知覚」の明瞭性は、かかる知覚 perceptio の意識作用としての存在の事実にかかわるのではなく、むしろその内容に、あるいはもう少し精確に云うと、その対象に対する表現的關係において云われているものと考えなければならぬ。この場合、「感覺的知覚」と云つても、それは決していわゆる意識事実の反省や内省――たといそれがいかに「直接の認知」であるにもせよ――を意味しているのではない。そうではなくて、ここで「感覺」というのは何か他の物体の影響によつて身体という一物体に起つた物理的變化そのものを指して云うのであり、そうしてその「感覺的知覚」というのは、そのような「感覺」が考える自己(の考え)を積極的に規定するものとなつたという、人間的な意識としての感覺の成立それ自身を意味しているのである(『精神指導の規則』十二)。そしてさらにこの「感覺」(ある

いは前の意味での「感覚」の知覚）が「明瞭」だというのは、それがそれ自身としては決して單に考えるわたくしのうちからはしいままに作り出されたもの（「空想的な観念」）ではなくて、むしろただわたくしの考えからまつたく独立に、この意味においてどこまでも外から与えられたものをそのままにわたくしの思惟において受けとつたもの、あるいは、対象それ自身がわたくしの考えの一つとして自己自身を示したものの、その間に遮る何ものもないように対象がそれにおいてわたくしの精神に現前しているものとして、明瞭な知覚 *perceptio clara* だというのである。感覚にかかわると理解にかかわるとを問わず、誤謬はただ、実際に与えられているこの感覚の限界を超えて、この感覚において（あるいはむしろこの感覚として）自己自身を示している対象について何ごとか実際には与えられても受けとられてもいないものを性急に肯定したり、またその逆に、実際に与えられ受けとられているものを否定したり——このようなことが現実においてわれわれに可能かどうかはいましばらく措くとして——するところから起るのである。したがつてまた、ここにいる「感覚の知覚」が明瞭であるのは、それが何か特別に内省的な「悟性作用」や、「省察第二」に「*Cogito, ergo sum.*」と云われた場合と同じ意味で、「*mentis inspectio*」であるからではなく、むしろいかに局限されたものであるとはいえず、ただそれが、実際に現に与えられている対象の遮るものなき受領 *clara perceptio* の一種だからというほかはない。わたくしが本文で云つたように、*perceptio* あるいは *representatio* というのはすなわち広くかつ積極的な意味での *cogitatio* であり、それが人間においては、後に次第に明らかにされるような理由から必然的に理解と感覚とに分れるのである。

思うに、朝永博士において、「明瞭分明な知覚」に関する『哲学原理』の説明について、右のような解釈が起つたのは、博士がすでに「*Cogito, ergo sum.*」という「省察第二」の主張を、どこかフッサール流に、單にいわゆる意識の直接的内省（「意識事実もしくは意識作用の直接認知」）によつて獲られたものと考えておられるからであらう。しかしデカルトの「*Ego sum, ego existo.*」あるいは「*Cogito, ergo sum.*」がそのような意味で意識や自己の絶対化するものではなくて、むしろ意識ないしは自己の眞の基点から、そのような自意識を絶滅して、そのかわりもつと身軽な、それでいてたぐいなく強靱な、一言でいえば眞に客観的・対象的な思考を蘇らせるためのものであつたことは、すでに前章で詳しく述べたとおりである。それなればこそデカルトは、「*Cogito, ergo sum.*」という「第一の認識」をさへも、朝永博士の右に云われるところに反して、ふたたび新しい「形而上学的な疑い」のなかに投ずることを惜しまなかつたのである。

6) 右の註5)に引用した箇所の少し前に、朝永博士はデカルトの「明晰判明な認知」と「注意する精神」との関係について次のように

云われる。――

『かくてデカルトの「明晰なる認知」は、充分に緊張した、「注意する」精神を予想して居るが、判明なる認知には更に、不明晰なる要素の混入を厳密に防止すべき鋭利なる批判的精神を予想して居ると言はねばならぬ。」「明晰判明なる認知」は実に、斯る緊張せる批判的精神に対して直接的に、不可疑の明白に、現前するところの認知に外ならぬ。』

――われわれは必ずしもこう云つて云えないことはないであろう。しかし、いかにもただ批評のためにする批評のようではあるが、わたくしは右に、博士が『充分に緊張した「注意する」精神を予想する。』と云われ、また『鋭利なる批判的精神を予想する。』と云われるその言い表わしに対して 大いなる危惧の念をいだかざるをえない。なぜなら、このように言うとき、眞理認識の基礎が何か特別に優れた、あるいは優れた状態にある人間精神に存するかのよう響くことを免れないからである。しかしデカルトの考えでは、われわれの眞理認識の第一の基礎はただ、われわれがおのおのの考えるものとして事実存在する、事実存在するものとして考える、という、いかなる意味においてもわれわれの決意や作為によつて成るのではない、この單純な原本的事実のなかにあるのである。あらかじめ「注意する」「批判的精神」があつて、しかるのちそれが「明晰判明な知覚」を獲得するのではない。逆にわれわれが対象(もの)そのものを明瞭かつ分明に知覚すればするだけ、われわれの精神は、語の眞実の意味において「批判的」に、「注意する精神」になるのである。明瞭かつ分明な知覚はわれわれによつてではなくむしろただものそのものによつてのみわれわれに与えられる、われわれはただこれを与えられるままに受けとること *perceive* ができるにすぎない。ひるがえつて思えば、かかる知覚にいたる前にわれわれの払つた「注意」そのものが、その実はいまかくのごとく知覚せられるものそのものによつてわれわれに強要されたもの――いわばもののそのものの眞実から来た懇切な招きに應じて、始めてわれわれの精神に起りえたもの――と云つてよい。眞に、注意する精神は、ただ考える自己そのものの存在の事実、かの *limites veritatis* の明瞭・分明な知覚によつて、始めてわれわれにおいて生じうるもの、いなその都度新たに生じるものだと言わなくてはならない。

7) 朝永博士同上六六頁参照。

8) 『精神指導の規則』第十二参照。

9) この研究第一章第一節参照。

10) ただこれだけの意味での存在の確認は、本質の認識としては、かえつてただ、存在するものは存在するという、最も抽象的一般的

な認識にすぎない。それは数学的認識よりもつと抽象的一般的な認識として、われわれにとつてあらゆる認識の前提をなすと考えられる。形式論理学のいわゆる自同律というのは、つまりこういうものを意味するのであらう。それがそれだけでは何ら認識の積極的基礎や方法を提供しえないことは云うまでもない。

11) われわれはこの上になお、「デカルトの循環」——「第二論駁」において或る神学者もしくは哲学者によつて提出され、「第四論駁」においてアルノーによつてくりかえされたあの有名な非難——について、何かを附け加える必要があるであらうか。

デカルトは、「Cogito, ergo sum」が眞実だということから、われわれが明瞭かつ分明に知覚するかぎりのものはすべて眞実だという「認識の一般的規則」を導き出した。そうしてこの規則の眞実であることを前提として、神の存在とその誠実を証明しようとする。しかるに他方またかれは、神の存在とその誠実を知ることなしには、われわれのいかなる知識も眞に確実ではありえないと云う。——なるほど形式論理的に云えば、これは始めから終りまで、許すべからざる「循環論法」であらう。しかしデカルトはここで、單に形式的な対象の關係にかかわつてゐるのではない。純粹に形式的な關係においては、或る特定の範圍にその部分として含まれるものが、逆にその全体を自己の部分として含むことは不可能である。——こういう形式的眞実（形式論理的な三段論法の規範）をいくら嚴密に承認しても、それだけでは少しも明らかにならぬところの、一切の學問の窮極の基礎または方法を発見することが、そしてそのことだけが、ここでは問題なのである。後に明らかにされるところの、この窮極の基礎または方法は、或る意味においてはたしかに、わたくしが考えるものとして生れてくる時、すでにそこに与えられてゐると云わなくてはならない。だからこそわれわれの精神は生來この眞実の基礎を無視し、方法に背いて空しい淵にさまようことを好むにもかかわらず、單なるわれわれの空想ではない考えの基礎すなわち客觀的認識の対象が、したがつてまた、それを認識する正しい方法が、時とともにわれわれにとつて見いだされてくるのである。しかしその見出される基礎ないしは方法がなお派生的・抽象的なものにすぎないかぎり、眞に根源的・具體的なそれらを求めるわれわれの省察は、さらに遠く進まざるをえない。「Cogito, ergo sum」と云い、「明瞭分明な知覚」というのは、かかる省察の過程において、考えるもののそのものの基点に始めて触れたものとして、それ自身大いなる飛躍を要する一つの明確な段階を劃するものであることは、すでに本文に詳しく述べたとおりである。（今ここで詳しく立ち入る邊はないが、答えが問處に在ること、部分がどこまでも部分としてとどまりながら逆に全体を含むという、この逆説をはかにして、実は形式的な包み込まれる關係そのものも成立することは不可能なのである。）

デカルトの『省察』の叙述は、人間の自己存在の基底から来る、抵抗しがたい引力にしたがつて進められる。それはかれにとつてまつたく自然に、とどめがたく溢れてくる表現の連続であつた。そうとすれば、右のような「循環」の非難が、かれにとつていかに心外な、答えようもないほどに笑止なものであつたかは、察するに余りあるであらう。わたくしは、デカルトの苦しい「答弁」を讀むごとに、ほとんど、せんさく好きな子供から自明なことの説明を求められた大人の、困惑した表情を想ひ泛べるをえない。すなわち、デカルトはその点を弁明して、

「まず第一に神を知らないかぎり、われわれは何ごともし確実に知ることはできないとわたくしが云つた場合、わたくしは、そこでわざわざ断つたとおり「筆者註『省察第五』の本文参照」、われわれがそれを引き出した根拠のことをもはや考えていない時に記憶が精神に想ひ起させることができるような、そういう結論の知識についてだけ語つていたのだ。」（「答弁第二」の三）

と云つた。まるで、神の存在とその誠実の認識が、混乱しやすく失われやすいわれわれの記憶を、急に全能のものに変化させてもするかのよう！——しかしながら、われわれの当面している『省察』の本文をよく讀む者は、右の弁明によつてデカルトの意図したもの、夢にもそのような魔術ではなく、むしろまつたく逆に、われわれ人間のあらゆる知識が、やがて必ず記憶の薄暗に、ついにはまつたく暗黒な死の淵に失われてゆくものであること、その暗黒な死の淵を超えて、なお學問の確実性を信じるということとは、考える自己そのものをもととそのなから生み出した神の支えを知ることなしには絶対に不可能だという事実そのものの、虚心な承認であつたことを、すでにおぼろげながら見てとることができるであらう。しかしすべてこれらのことについては、省察の進むにつれて、さらに立ちかえつて論じなければならぬ。

訳語に關する註

【註一】 *clara et distincta perceptio* は通常「明晰にして判明なる知覚」と訳されている。慣用のものであるうえに語呂も美しいので、そのとおりを用いたかつたが、いろいろと考えたうえ、とうとう「明瞭でしかも分明な知覚」という、甚だ耳慣れない訳語に落ちつくこととなつた。まず第一に、*“clara”* を従来のように「明晰」と訳したのは、「晰」の一字が何となく「分析」を聯想させて、次の *“distincta”* の領分を侵しそうな気がしたこと、第二に、*“distincta”* を「判明」と云つたのでは、どうもわれわれの知覚のかかる性格が、明瞭に直観される対象そのものに属する区分ないし規定から来るというデカルトの思想の大切な

点が見失われる懼れがあるように思われたこと、——以上が、『哲学原理』第一部四五—四六節の説明を顧慮したうえ、わたくし
があえて「明瞭・分明」という拙い訳語を選んだ理由である。わたくしがこの点についてのデカルトの思想をこのように解釈する
理由に関しては、本稿第二節、とくにその前半を参照されたい。思想そのものの解釈についてはもとより、右のような訳語の選択
について、識者の教えを賜われればしあわせだと思ふ。

——一九五一・一・一六——